









هذا شرح فصوص الحكم للمعلم الثاني  
أبي نصر القارابي المحقق  
إسماعيل الحسيني  
القارابي

شرح فصوص الفارابي

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي انشأ هويات المهيئات بالقضاء السابق على القدر \*  
 وابدع جواهر العقول ونفوس القوى بسابق امره كلحج بالبصر \*  
 احكم نظام العالم بياهر حكمته على ابغ وجه واحسن صور \* واحاط  
 علمه بكليات الامور \* وجزئياتها من المعاني والصور \* والصلوة على نبينا  
 محمد افضل من اوتي الحكم من البشر \* صلوة تامة ما توارد على الهياول  
 الاعراض والصور \* وبعد \* فلما شهدت العقول السليمة والطباع  
 المستقيمة بان للعلوم شرفا وجلالا \* وابهة وجالا \* خصوصا للعلم المسمى  
 بالحكمة النظرية \* المتشرف بتخصيلها القوة البشرية \* الكامل لمعرفة  
 الحقائق الخارجية المتبدئة من بدايتها \* وانتظام سلسلة اسباب الاعيان  
 المنتهية الى غايتها \* وجب على كل عاقل ان يطلبه ويحصله حتى يستعد  
 بالسعادة القصوى الاخرى \* من حصله فقد اغتم بالسعادة \* ومن ضيعه  
 فقد خسر الدنيا والاخرة \* وكانت الرسالة المنسوبة الى قدوة الحكماء  
 المتألهين قرة عيون المحققين القياسوف الذي لا تسهم مثله

٢ يبلغ نسخة

الاعصار في بيان المعاني \* ولا ياتي بقرينة ذلك الدوار في آياته الباقى \* الذي  
 اسس القواعد الى ان لقب بالعلم الثاني \* الشيخ الاجل انى نصر القاراني \*  
 شكر الله سبحانه وارضا \* وحمل اعلى القاراني منقلبه \* وشواه \* كتابه  
 شفاء من امراض الجهالات \* ونجاة من اسقام الخيالات \* حاربا للجواهر  
 كلها كالانصوص \* محتويا على كلمات تجري بحرى النصوص \* شاملا  
 لما بحث جليلة متعالية ان خالها التعمص الفكرى \* ومطالبا بديلة عالية  
 يجب في اصابتها الحرس القوى \* تحيرت العقول في عو بصاته \* وعجزت  
 الافهام عن حل مشكلاته \* كنوز معانيه في صخور عباراته مخزونه \* ورز  
 حقائقه في دقائق اشاراته \* مطبونه \* ما حل الى الان شتان اليان عقد  
 معطلاته \* وما فتحت ابدى الافكار بمد ابواب مغلفاته \* فعر ايس نكاته  
 في خيام الاحجاب مقصورة \* ولطائف معانيه تحت حجب الافاظ مستورة \*  
 فامرته ان اكشف عن وجوه مخدراته نقاها \* واميط عن حسان خرايده  
 حجابها \* فشرحه بحمد الله سبحانه شرحا يشره مطويات رموزه \* ويظهر  
 مخفيات كنوزه \* يهدي الى سواء السبيل \* ويخلو عن الاختصار والتطويل \*  
 وضمنه جيع ما يحتاج اليه \* من تبيين ما فيه اوله \* وعليه واوردت ما ٦ ادى  
 اليه نظرى القاصر \* اوسخ لحاظى القارئ \* ونجحت في حل بعضها ٧ للنقل  
 من الفحول \* كما يقال مضافة بخود الذين عرفوا الحق بالرجال \* والتزمت  
 ايراد الفاظه ممزوجة بما سمح من الزيادة \* تهيلا الامر على الناظر وتكثيرا  
 للقوائد \* وارجو من اعيان الازكا \* ان ينظروا فيه بعين الرضا \* وان لا  
 يبادروا الى انكار ما فيه \* قبل حق النظر فيه واستكشافه \* فلما قومت بنيانه \*  
 رأيت ان اشد عنوانه \* باسم من سميت منزلته فوق السماء \* ورسم من علت  
 بمرتبه اعلام الهدى \* اعنى رفيع حضرة من شرح الله صدره للاسلام \*  
 واوضح طويته بانوار اسرار الوحي والالهام \* وآناه الحكمة والحكم صديقا \*  
 واعطاه الملك والدين صغيرا \* ومحضه عن سواء الخلق والاثم \* وزاده بسطة  
 في العلم والجسم \* نصب رايان الشريعة بين تقويته \* ونضر رياض  
 الحكمة بحسن تربيته \* اجمال الكمال وتفصيله \* جلال الجلال وتفصيله \*  
 سلطان المشارق والمغرب \* برهان المطالب والمآرب \* نياض مصال

٣ مكنونه نسخته  
 ٣ مكنونه نسخته  
 ٥ اللفاز نسخته

٦ ادى نسخته  
 ٧ لفظها نسخته



اللطيف على الخلاقين \* وهاب عظام النعم والدقائق \* ه ه ه هم لا منتهى لكبارها  
 وهمته الصغرى أجل من الدهر الغازى فى سبيل الله \* المجازى لمن آخذ  
 أكله هواه \* ظل الله على العالمين \* غياث الحق والسلطنة والدين \* الوائى  
 يا الله الملك المستعان \* ابو المظفر سلطان يعقوب بهادر خان \* لا زال ناصر  
 لعباد الله \* وحافظا لبلاد الله \* اللهم شرف صدره بمراعاة قلوب المساكين \*  
 ونور قلبه بنور المعرفة والصدق واليقين \* وخلد ضلال معدته بكلامك  
 القديم \* ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم \* وه انا اشرع فى المرام \*  
 واقول مستعينا بالحكيم العلام الحكيم بالحقيقة هو الحق الاول الواجب  
 بالذات اذ هو كامل المعرفة لذاته والحكمة عند المحققين \* تنفع على العلم التام  
 وكل ما سوى واجب الوجود فى ادراكه نقصان بالنسبة الى علمه تعالى  
 فلا حكيمة حقيقة الا هو واما الحكيم فى العرف فهو من عنده علم الحكمة  
 الذى هو معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه فى نفس الامر  
 بقدر الطاقة البشرية يعنى انه علم بجميع الاحوال التى موضوعاتها  
 الحقائق الخارجية على وجه تكون تلك الحقائق عليه فى حدود ذاتها  
 بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الاديان والاضاع بمقدار تقى به الطاقة  
 الانسانية وبالجملة ان ذلك العلم لا يلزم ان يكون بجميع احوال جميع  
 الاعميان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم اتفاؤه وعدم تحقيقه لاحد  
 بل يجب ان يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة الانسانية  
 ولما كان العلم ينقسم بانقسام العلوم والوجودات الخارجية تنقسم  
 الى ما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والى ما لا يكون كذلك لاجرم انقسمت  
 الحكمة ايضا الى قسمين احدهما العلم باحوال الوجودات التى لقدرتنا  
 واختيارنا تأثير فى وجودها وتسمى حكمة عملية وتاثيرها العلم باحوال الوجودات  
 التى لا يكون لقدرتنا تأثير فيها وتسمى حكمة نظرية وهى على ثلاثة  
 اقسام لان ما يتعلق بقدرتنا اما ان لا تكون مختلطة بالمادة شرطا لوجوده  
 او تكون حسيثا اما ان لا تكون تلك المختلطة شرطا لتفعله او تكون الاول  
 هو العلم الالهي وهو العلم الاعلى والثانى هو العلم بالاجتى وهو العلم الاوسط  
 والثالث هو الطبيعي وهو العلم الاقل هذا وفيه ثلث لانه قد بحث

٣ واختيارنا فيه  
 ٤ فى وجودنا فيه



في العلم الاعلى عن امور تكون مخالطة المادة شرطا لوجودها كالحركة  
والسكون والكليات والكيفيات ولاية قد يبحث في علم الهيئة الذي هو  
من العلم الاوسط عن كروية الافلاك والناصر فيجب ان لا يكون تلك  
المخالطة شرطا لتعلقها على ما يقتضيه التقسيم فيلزم ان لا يبحث عنها  
في العلم الاسفل لان البحوث عنه فيه يجب ان تكون المخالطة شرطا  
لتعلقه وقد بحث عنها فيه كما لا يخفى ويمكن ان يجاب عنه اما عن الاول  
فان تقول ان ما يجب ان لا تكون المخالطة شرطا لوجوده هو محمولات  
ذلك العلم لاموضوعاته لان منها ما هو يرى من المادة وعلانيها مطلقا  
كالواجب تعالى والملاء الاعلى ومنها ما هو يخاطب المادة مخالطة السبب  
المقوم كالصورة ومنها ما يوجد في المادة وفي غيرها كالعلة والوحدة  
ومنها ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة والسكون والكليات  
والكيفيات وليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها الاستفادة من المادة  
بل ٢ نحو الوجود الذي لها اى وجودها اى قسم من اقسام الوجود  
من الوجود الجوهرى والعرضى ولا شك ان نحو وجودها الذى اثبت لها  
في هذا العلم وهو الوجود الخارجى العرضى لا يتوقف على المادة فالاحوال  
التي يبحث عنها في هذا العلم يجب ان لا تكون مستفادة من المادة واما  
الموضوعات فيجوز ان تكون مستفادة منها وان لا تكون منها فان قيل كيف  
يجوز ان يكون الموضوع محتاجا الى المادة والمحمول لا يكون محتاجا اليها  
مع انه يجب ان يكون مساويا له قلنا لا يجب مساواته بل يجوز ان يكون  
اعم منه لكن بحيث لا يتجاوز عن موضوع العلم كما في قولنا الصلوة واجبة  
فان الوجوب اعم من الصلوة لتأوله الزكوة والحج وغيرهما لكن لا يتجاوز  
عن قول للمكلف الذى هو موضوع علم الفقه واما عن الثانى فان تقول  
لا تسلم ان علم الهيئة المحضة من العلوم الرياضية بل هو من العلوم الطبيعية  
كالطب لان الطبيعى لا ينظر الا في الاحوال التى من جهة المادة والطب  
والهيئة الجسمانية ينظر ان في الاحوال التى لا اجل للمادة ايضا لكن باعتبار  
خصوصية هي الصحة والمرض والتشكل وغير ذلك فلا يمكن ان تعقل  
المادة بخلاف العلوم الرياضية فانها تبحث عن الاحوال الخاطوطة والسطوح

٢ المبحوث عنه  
فيه انما هو نسخة

وغيرهما التي يمكن تعقلها من غير تعقل المادة فان العقل يمكنه ان يتعقل  
 المقدار بدون المادة كيف لا وقد ذهب افلاطون الى ان البعد موجود  
 في الخارج مجردا عن المادة فالعقل يحتاج الى استقصاء في النظر والتأمل  
 حتى يتكشف له ان المقدار لا يوجد في الخارج الا في مادة فكيف يستلزمه  
 في التعقل والحكمة العملية ايضا ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون متعلقا بما  
 يخص بشخص واحد ويصلح حاله به كالعلم بحسن الاخلاق ورذائل  
 الاوصاف فهو علم الاخلاق وقادته تحليلية النفس بالفضائل وتخليتها  
 عن الرذائل واما ان يكون متعلقا بما يصلح به حال الشخص مع اهل منزله  
 فهو علم تدبير المنزل وغايته انتظام المصلحة التي بين الزوج وزوجته  
 والولد والوالده والعبد ومالكه او يكون متعلقا بما يصلح به الامور المتعلقة  
 باهل المدينة وينظم به حالهم فهو الحكمة المدنية وحكمها ان تعاون  
 الناس على ما يتعلق به مصالح الابدان وكيفية بقائه نوع الانسان  
 وقد يقسم هذا القسم الى ما يتعلق بالنبوة والشرعية ويسمى علم التواميس  
 والى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة هذه جملة اقسام  
 الحكمة التي من يؤتيها فقد اوتي خيرا كثيرا قيل ان الحكمة العملية مركبة  
 من العلم والعمل فان كمال الانسان لا يتحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة  
 خروج الانسان الى كاله الممكن في جانبي العلم والعمل رد عليه انه لا يلزم  
 من عدم تحصل كمال الانسان بمجرد العلم تركب الحكمة العملية من العلم  
 والعمل وانما يلزم ذلك ان لو انحصر كمال الانسان في علم الحكمة وليس  
 كذلك بل الحق ان الحكمة بقسميها النظرية والعملية من جملة العلوم  
 التي هي من كمال القوة النظرية لكن الادراكات التي في قسمها الاخير ليست  
 مقصودة بذواتها بل ليتوصل بها الى استكمال القوة العملية بالاخلاق  
 المرضية والصفات الحميدة واما قولهم الحكمة خروج النفس الخ فليس  
 تعريفا لعلم الحكمة بل ٣ لنفسها كما صرح به هذا القائل ايضا والكلام  
 في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة ٤ واعلم ٥ ان النزاع  
 في ان الوجود هل هو زائد على المهية ام لا ينبغي ان يكون في حيثة الوجود  
 التي هي السمة بالوجودات الخارجية التي بها تتحد المهية بمفهوم

٣ هو تعريف  
 نفسه

الموجود وهي منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري من الوجودات الحقيقية  
 المسمى بالفارسية بهستي ويودن لافي نفس هذا المفهوم لان الشك في كونه  
 زائفا مستبعد ممن هو في مرتبة التحصيل فكيف بالفعل من العقلاء  
 فالحكام القايلون بكون الوجود عين الواجب ارادوا به ان الامر الذي  
 هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عين ذاته تقدست يعني ان ذاته تعالى  
 بذاته لا بسبب انضمام امر آخر اليها مصدر للاثار الخارجية بخلاف  
 الممكنات فانها ليست بذواتها كذلك بل بسبب ضمنية باعتبارها نسب  
 الى الفاعل فالوجود المطلق عندهم زائد على الواجب تعالى كما انه زائد  
 على الممكنات قال الشيخ في تعليقه الوجود في كل ما سواه غير داخل في مهية  
 بل طار عليها من خارج ولا يكون من لوازمه فذاته هو الواجبة والوجود  
 بالفعل لا الوجود مطلق بل ذلك من لوازمه ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾  
 (الامور التي قبلنا) يعني الموجودات التي تقرب منا (لكل) واحد  
 (منها مهية) لهما مرتبة المعروضة بالقياس الى الوجود (وهو بية)  
 وهي نطاق على الحقيقة الجزئية وعلى الوجود الخارجي ايضا لكن  
 المراد بها ههنا الوجود (وليست) مهية (عين هو بيه ولا داخله  
 في هو بيه ولو كانت مهية الانسان) مثلا (عين هو بيه لكان تصورك  
 مهية الانسان تصور الهوية) لان اتحاد المعلوم يستلزم اتحاد العلم  
 (فكنت اذا تصورت ما الانسان) اي مهية (تصورت هو الانسان)  
 اي هو بيه (فقلت وجوده) كالمختص ان مهية الانسان لو كانت عين  
 وجوده لكان العلم بالانسان هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيرا ما  
 تصور الانسان ولا تحضر بياك معنى الوجود وحيثه اما الوجود الخارجي  
 فظاهر واما الوجود العقلي فلان تعقل الانسان لا يستلزم تعقل تعقله  
 فان قبل الانسليم ان تعقل المهية يتفك عن وجودها فان تعقل المهية هو بعينه  
 تعقل الوجود فلما لو كان كذلك لكننا لان شك في كونها وجوده  
 عند حصولها في العقل وليس كذلك لاننا تعقل كثيرا من المهيئات ونشك

٤ عين الذات في نسخة

٥ بذاته نسخة

٦ ومهية نسخة

٧ وجودها نسخة

في وجوداتها (و) ايضا لو كانت المهيبة عين الهوية (لكان كل تصور  
 للمهيبة يستدعي تصديقا بوجودها) لان تصور المهيبة على هذا التقدير  
 هو بعينه تصور الوجود فكما ان تصور العقل مثلا يكفي في العلم بانه  
 عقل من غير استعانة بشئ اذ ثبت الشئ لنفسه بين كذلك يلزم ان يكفي  
 في العلم بكونه موجودا لانه عينه على هذا افرض وليس كذلك  
 اذ قد يحتاج العلم به الى براهين كثيرة المقدمات ولم يبين استحالة كون المهيبة  
 داخلية في الهوية مع ان الدعوى شاملة لها ايضا اكتفاء بالبيان الذي  
 سنذكره في استحالة كون الهوية داخلية فيها لانه يجري فيها بعينه  
 والدليلان المذكوران انما يتحان اذا كانت المهيبة متصورة بكنسها اما  
 الدليل الاول فلانه اذا كانت متصورة لا بكنسها جاز ان يكون العلم  
 بالمهيبة بالوجه هو العلم بالوجود كذلك وعدم خطوط الوجود في العقل  
 بالوجه عند تصورنا المهيبة بالوجه ثم واما الدليل الثاني فلانه لو لم تكن  
 المهيبة متصورة بكنسها جاز ان يكون الوجود عينها ومع ذلك يمكن  
 ان لا تصدق بوجودها لانه غير معلوم لنا بخصوصه فان تصور الانسان  
 بوجه الضحك من غير ان يعلم خصوصية ذات الانسان لا يستلزم العلم بانه  
 انسان ضرورة (ولا) يمكن ايضا ان تكون الهوية (داخلية في مهيبة  
 هذه الاشياء والا لكان الوجود مقوما لا يستكمل تصور المهيبة دونه)  
 وليس كذلك اذ المهيبات المعقولة يتم تصوراتها بدون الوجود واعتباره  
 فلا يكون جزء شئ منها فان قيل المقصود ان الوجود خارج عن جميع  
 المهيبات الممكنة وما ذكرتم في بياته لو تم لدل على ان الوجود زائد على المهيبات  
 المتصورة فلا ينطبق الدليل على الوجود قلنا لا شك ان المهيبات الممكنة  
 تستند الى فاعلها من حيث انها موجودة لامن حيث هي فان الانسان  
 من حيث انه موجود مستند الى الفاعل لامن حيث انه انسان فبالفاعل  
 يرتبط الوجود بها وتحقق نسبتها اليها وظاهر ان انساب المهيات الى  
 الفاعل على وتيرة واحدة لا يختلف باختلافها وكذلك نسبة الوجود  
 اليها فاذا ثبت زيادته في البعض فقد ثبت في الكل (و) ايضا لو كان  
 الوجود داخلا في المهيبة (يستحيل رفعه عن المهيبة توها) اي لا

يمكن ان يتوهم رفع الوجود مع بقاء الماهية كالواحد للآخرين اذ لا يمكن  
 ان يتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء مائة الاثنين وليس كذلك وقديين  
 ذلك ان ارتفاع الجزء هو بمنزلة ارتفاع الكل لانه ارتفاع آخر ومن  
 المستحيل ان يتصور انفكاك الشيء عن نفسه وفيه نظر لان عدم العلة علة  
 لعدم المعلول ولا شك ان الجزء علة لوجود الكل فيكون عدمه علة  
 لعدمه وايضا العقل الصريح يحكم بصحة قولنا عدم الجزء فعدم الكل  
 فيكون بينهما تقدم وتأخر ذاتي على ان الكل كالاثنتين اذا وجد يكون  
 هناك موجودات ثلثة متغايرة بالذات قطعا الكل من حيث هو كل  
 وكل واحد من الوجودتين فاذا اتفقت واجد من يتك الموحدين  
 اتفقت موجودتان من تلك الموجودات الثلثة وهما الكل من حيث هو  
 كل وواحد من جزئيه فهناك عدم مان ومعدومان متغايران بالذات  
 فلا يكون احدهما هو الآخر بل السرفيه ان الجزء علة لتحصيـل ذات  
 الكل من حيث هو وبه قوام الكل اعني انه داخل في ذاته ومن  
 المستحيل ان يتوهم بقاء ماهية الكل بدون ما لا يتحصل تلك الماهية  
 ولا تقوم من حيث هو ٢ الابه بخلاف العلل الاخر والاوزام اذ ليس  
 لها مدخل في طبيعة الذات من حيث هي بل هي انما تكون خارجة  
 عنها فيصح ان يتوهم اتفاقها مع بقاء الذات وايضا لو كان الوجود  
 جزءاً من الماهية ( لكان قياس الهوية من الانسان مثلاً قياس  
 الجسمية والحيوانية وكان ) الشأن والامر ( كما ان من يفهم الانسان  
 انساناً ) بان يتصوره بكنهه وذاته لا بشيء آخر ( لا يشك في انه جسم  
 او حيوان اذا فهم الجسم والحيوان ) لان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له  
 ضروري عند اخطار الذاتي في العقل ( كذلك ) يجب ان لا يشك من  
 يفهم ذات الانسان ( في انه موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يفهم  
 حتى اودليل فلا يكون الوجود جزءاً من الانسان تلخيص هذا المليل  
 ان الوجود لو كان جزءاً من الماهية لوجب ان يحصل لنا التصديق  
 بوجودها عند تصورها وليس كذلك وفي الادلة المذكورة في نفي  
 كون الوجود جزءاً للماهية نظر اما الاول فبان نقول ان اريد

٢ الظاهر هي

بقوله لا يستكمل تصورهما انها لا تحصل بكنهها في العقل بدون  
الوجود فتنى التالى ثم وان اريد بها انها لا تحصل مطلقا في العقل  
بدون الوجود فاللازمة ثم واما الثانى فلاته ان اريد بقوله يستحيل  
رفعه الخ انه يمتنع توهم ارتفاعه حين يلاحظ الماهية بالكنهه فتنى  
التالى ثم وان اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت تحصل  
بالكنهه او بالوجه فاللازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لا يتصور الماهية ح  
على وجه يكون الوجود ملحوظا فيها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم  
رفعه اذ منشاء استحالة هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث  
فلاته انما يتم ان لو كانت الماهية متصورة بكنهها اذ لو لم تكن كذلك  
جاز ان يحصل لنا الشك ح في كونها موجودة لانها اذا لم تكن متعقلة  
بكنهها جاز ان تكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن التصديق بشئونها  
لها الا يرى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن تعرضوا  
لاشياء جوهرية بها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها  
(فالوجود والهوية لما يذنا من الموجودات ليس من جملة المقومات)  
متفرع على الادلة التى ذكرت لنفى الجزئية واذا لم يكن من جملة المقومات  
وقديين انه ليس عينها (فهو من العوارض) لان كونه غير مبين لها  
وعدم كونه مروضها ظ فان قيل لا يمكن ان يكون الوجود من  
العوارض لان ثبوت العارض للمعرض فرع ثبوت المعرض ان ذهنا  
فذهنا وان خارجا فخارجا فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت  
المتأخر يلزم توقف الشئ على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه  
ويلزم التسلسل قلنا ان عروض الوجود للماهية وزادته عليها في نظر  
العقل واعتباره بمعنى انه يمكن للعقل ان يلاحظها من حيث هي  
من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنا او خارجيا وان كانت  
لا تنفك عن الوجود في العقل وينسب اليها الوجود فيجسد  
زائدا عليها عارضاتها ويحد الماهية قابلية له وهذا هو المراد بثبوت  
الوجود لها في الذهن لاما هو المتبادر منه والا يلزم المحال المذكور  
واذا ثبت ان الوجود من العوارض فلا بد ان يكون من العوارض

(اللازمة) لانه يمتنع بديهته بقاء الماهية بدون الوجود فكما اتفق الوجود لم يتبق الماهية فيكون لازما لا يقال بختلف يلزم تقسيم الوجود على الماهية لان ما ذكرتم يقتضي ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذا الوجود طارض لهما لانا نقول لا يلزم مما ذكرتم تقدم الوجود عليهما غاية انه يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولا محذور فيه بل نقول ان الحق الصريح الذي لا يحوم حوله شأبة الريب ان الوجود والماهية مثلا زمان لا يتقدم احدهما على الآخر ذاتا وزمانا اما انه ليس بينهما تقدم وتأخر زماني فظاهر لاستوابة واما انه ليس بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلانه لو كان بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلا يخفى اما ان تكون الماهية متقدمة على الوجود او يكون الوجود متقدما عليها لا جاز ان تكون الماهية متقدمة عليه بالذات والا لوجب ان يصح قولنا صار الانسان انسانا فوجد اذا تقدم الذاتي بين الشئين صحيح لدخول الفاء على التأخر المحتاج وليس كذلك لان اعتبار كونه مقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما صرفا والمعدوم الصرف لا يكون انسانا ولا مقدما على الوجود بل هو لا شيء محض يسلب عنه جميع المفهومات ولا جاز ايضا ان يكون الوجود مقدما عليه لانه لو كان مقدما عليه فلا يخفى اما ان يكون باعتبار وجوده في نفسه او باعتبار ثبوته للماهية لا جاز ان يكون باعتبار وجوده في نفسه واللازم ان يوجد الوجود اولا في حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود اذا صار موجودا في نفسه لم يمكن ان يكون جوهر لانه امر اضافي بل عرضا فيمتنع ان يصير وصفا للانسان هي بطلابه لان ثبوت الصفة الموجودة في حد نفسها للموصوف فرع على ثبوت موصوفها بدهية فالوصوف ان كان ثابتا بهذا الثبوت يلزم الدور وان كان ثابتا بغيره تنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولا يمكن ايضا ان يكون تقدمه على الماهية باعتبار ثبوته للماهية واللازم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا وهو باطل لان قولنا وجد الانسان يقتضي ان يكون الانسان انسانا وموجودا وقولنا فصار انسانا يقتضي ان لا يكون انسانا في تلك المرتبة فيتناقضان

لا يقال تقسم الوجود على الماهية في الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر  
الوجود اولا والماهية ثانيا بان يحكم بانه وجد فصار انسانا لانه وجد  
الانسان فصار انسانا حتى يتناقض كما يقال ان الجسم الثاني بشرط  
الحساس يصير حيوانا لانا نقول الوجود لا يتصور الا عارضا مرتبطا  
بغيره فلا يمكن للعقل ان يعتبره قبل اعتبار مروضه فلو لم يقدم على  
الوجود فلا اقل من ان يكون معه على ان قولكم وجد يقتضي  
ارتباط الوجود بغيره فذلك التغير ان كان انسانا جاد المحذور وان كان  
غيره فاما ان يكون مبهما يصير بضميمة الوجود معينا ولا يكون فان  
كان الاول يلزم ان يتغير الشيء في ذاته بسبب امر خارج عنه عارض  
له وهو بط لانه ذلك التغير لا يمكن الا من امر داخل كالفصل بالقياس  
الى الجنس فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق  
فيه ٣ صار نوعا معينا هو الانسان فكونه انسانا انما يكون بالفصل  
الذي هو داخل لا بالوجود الذي بينا انه زائد وان كان الثاني يلزم  
ان تتأخر انسانية الانسان عن وجود غيره لانه وجود نفسه هف  
وايضا الوجود من الصفات الاعتبارية المنترعة عن الماهية فلو قدم  
عليها لم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها وهو محال فان  
قيل ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها قلنا الصورة  
ولن كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية  
والمستحيل تقدم الوصف الاعتباري على موصوفه فان قلت اذا جاز  
ان يكون وصف الشيء مقدما عليه في الجملة فليجز ذلك في الاوصاف  
الاعتبارية ايضا قلت ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى  
المحل في وجودها بل في عوارضها من قبول الاتصال والانفصال  
والشكل امكن للعقل ان يعتبر تقدمها على الهيولى بخلاف الاوصاف  
الاعتبارية والاعراض التي في وجوداتها محتاجة الى المحل فانها  
يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها فم يمكن تقدم الوجود  
على الماهية على مذهب من قال ان الوجود حقيقة الحقلين وان امتياز  
بعضها عن بعض بعوارض مسماة في المشهور بالماهيات كما تقول

٣ معه نمجده



ان حقيقة الانسان مثلهما الوجود ويمتاز عما صداه بعارض هو الحيوان  
 الناطق على عكس مذهب الجهور واما على المذهب المشهور بين القوم  
 فلا (وبالجملة ليس) الوجود (عن الواحق التي تكون بعد الماهية) لما بيننا  
 آخفا قد يتوهم من هذا الكلام ان الوجود من الاعتبارات المتقدمة  
 على الماهية لان فيه نفي ان يكون الوجود بعد الماهية وهو فاسد  
 لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد الماهية ان يكون قبلها اذ يجوز  
 ان يكون معها كما سبق وانما نفي كونه بعد الماهية ولم ينف كونه قبلها  
 لانه يتسلرع الوهم الى تأخره عن الماهية لانها معروضة له فني  
 البدية فلا يقع غلط ولما بين زيادة الوجود على الماهيات الممكنة  
 اراهم ان يثبت موجودا هو بته ووجوده عين ذاته فقال (وكل لاحق  
 فاما ان يلحق الذات عن ذاته ويلزمه واما ان يلحق عن غيره) لان  
 لحوق الشيء لشيء امر ممكن في نفسه فلا بد له من علة فقلته  
 اما نفس الذات وغيرها ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من الواحق  
 التي تلحق الشيء عن ذاته لانه لو كان كذلك فلا يخ لهما ان يلحقه قبل  
 الوجود او يلحقه بعده لا جائز ان يلحقه قبل الوجود (لانه مع ان  
 يكون الذي لا وجود له) سواء اعتبر معه صلاحية ان يعرض له الوجود  
 (اولا يلزمه شيء يبعده في الوجود) لان استغناء الموجود وجوده من  
 المدوم الصريف بديهية الاستهالة قيل لو تم ذلك لزم ان لا تكون  
 الماهيات الممكنة قابلة لوجوداتها لان بديهية العقل حاكمة بان مالا  
 وجوده لا يمكن ان يكون له شيء يبعده في الوجود سواء كان بالايحاد  
 والافادة او بالقبول والاستفادة واجيب عنه بان قابل الوجود مستفيدة  
 فلا بد ان يعتبر العقل معرى عن الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل  
 وعن الصدم ايضا حتى لا يلزم اجتماع المتنافين بخلاف معطى  
 الوجود سواء كان في وجود نفسه او وجود غيره فانه يستحيل ان  
 لا يكون موجودا ضرورة ان مرتبة الایحاد والتأثير متأخر عن مرتبة  
 الوجود فنامل بوجود الشيء لم يوجد هذا واعلم ان كلام الناقض  
 مبنى على ان قبول الماهية للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بان يكون

للماهية ثبوت. ثم ان الوجود يمرض لها عروض الاعراض لموضوعاتها وليس كذلك لان القبول بذلك الوجه لا يتصور الا اذا كان للقابل وجود مستقل بدون المقبول ولا شك ان الماهية بالنسبة الى الوجود ليس كذلك اذ ثبوت الماهية هو وجودها لان الوجود امر يحل فيها بعد ثبوتها فمح نقول ان اراد الناقض بقوله زعم ان لا تكون الماهية قابلة للوجود القبول بالمعنى الذى ذكره فللازمة معلقة وبطلان التالى ثم وان اراد القبول فى نظر العقل بمعنى انه لا يمكن للعقل ان يجد بينهما نسبة مثل نسبة القابل للمقبول حين انتزاعه منها الوجود فللازمة ثم (فمحال ان تكون الماهية) الصالحة لان يمرض لها الوجود (يلزمها شئ حاصل) ويحصل منها امر موجود (الابعد حصولها) لان التأثير لا يتصور الا من الموجود ولا جاز ايضا ان يلحقه بعد الوجود واليه اشار بقوله (ولا يجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون) اى فيلزم ان يكون (انه قد كان) الشئ (قبل نفسه) وهو يبط هذا اذا كان الوجود السابق عين اللاحق ظاهر واما اذا كان وجودا آخر فيلزم ايضا ان يكون موجودا بوجودين سواء كان الوجود المتقدم مجتمعا مع الوجود المتأخر او غير مجتمع بان يكون آن عروض الوجود الثانى للماهية بعينه آن انتفاء الوجود الاول لكن فى استحالة اللزوم على هذا التقدير تأمل واذا بطل هذان القسمان (فلا يجوز ان يكون الوجود من الواحق التى للماهية عن نفسها) لان اقتضاء لحوق شئ لذات لا يمكن ان يكون من تلك الذات الا بقرط كونه موجودا (واللاحق لا يلحق الشئ عن نفسه الا الحاصل الذى اذا حصل عرضت لها اشياء سيها هو) ذلك الحاصل (فان المزوم) المقضى للزوم سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم فى نفسه اول وجوده لغيره (علة لما يلزمه) ويلزمه لان العروض اقتضاؤه (والعلة لا توجب مطولها الا اذا وجبت) لان وجوب الشئ من الشئ قرع وجوبه فى نفسه اذ الشئ مالم يجب اما بالذات او بالغير لم يجب عنه شئ فان قيل ان الوجوب الذاتى من مقتضيات الذات فيكون الذات علة له ولا تقدم

عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه بالوجوب فاما ان يكون بهذا  
الوجوب فيلزم ان يكون الشيء قبل نفسه او بوجوب آخر ونقل الكلام  
اليه ولا يتسلسل بل ينتهي الى وجوب لا يكون وجوب مقدما عليه  
فلا يصح ككيفية قوله والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت  
فلا يتج المطالهم الا ان يخصص بالوجود وقال والعلة اى علة الوجود  
لا توجب معلولها الخ فيثبت بسقط التفضي لكن كلامه لا يساعد ذلك لانه  
ان اريد بقوله ان الملزوم المقضي للارز علة له ولما يتبعه ويلزمه انه  
علة لوجوده في نفسه فهو م وان اريد انه علة له من غير تقييد بالوجود  
وغيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن اذا قيد العلة في الكبرى بالوجود  
لم يتكرر الاوسط قلنا لانم ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات  
بل الوجوب الذاتي كالوجود عين الذات فلا يحتاج الى علة والوجوب  
الغيري مستفاد من الغير وهو مقدم عليه بالوجوب كما بين في موضعه  
وايضا عند تقييد العلة في الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى  
بان يقال المراد ان الملزوم المقضي لوجود الارز في نفسه علة للوجود  
وحيث لا يصير ضروريا غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء قيد العلة بالوجود  
او اطلق في حيز المنع (وقيل الوجود لا تكون وجبت) اذا كان المراد بالوجوب  
هو الوجوب اللاحق فعلم تقدمه على الوجود ظاهر بل هو متأخر عنه  
لانه ضرورة بشرط المحمول الذي هو الوجود واما اذا كان المراد بالوجوب  
مطلقا او الوجوب السابق ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن  
ان يبين بان يقال انه ايضا لا يمكن ان يكون قبل الوجود لانه من الصفات  
الاعتبارية المتأخرة عن الوجود فان قيل الوجوب وان كان من الصفات  
الاعتبارية لكنها ٣ من الصفات التي يتقدم على وجود معروضها  
اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم يوجد فوجوب الشيء قبل  
وجوده قلنا ان تقدم العارض الغير المستقل في الوجود سواء كان له  
وجود كالأعراض اولم يكن كالأوصاف الاعتبارية على وجود  
معروضه متبع كما سبق وايضا الوجوب اما بالذات او بالغير فان كان  
الاول فهو لا يتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم امر  
عليه وان كان الثاني فهو وان كان مقدما على فعلية نسبة

الوجود الى الماهية كالامكان لكنه ليس مقدما على نسبة الوجود اليها لانا اذا اعتبرنا ماهية الممكن ونسبنا الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق علل الوجود تخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان وتنتهي الى الوجوب وهو الوجوب السابق ثم تصير موجودة بالفعل فهذا الوجوب مقدم على الاتصاف بالفعل ومتأخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا مقدم على الاتصاف بالفعل ومؤخر عن مطلق الاتصاف اذ هو كيفية له وامان تأخر الوجوب عن هذا الوجود هل يكنى في الابدان ام لا فكلام آخر لادخل له في تقدم الوجود على الوجوب الذي هو غرضنا والظاهرات لا يكنى بل لابد فيه من تأخر الوجوب عن الوجود بالفعل فثبت بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود مطلقا على ما يقتضيه العقل الصريح وامام ليس فيه راحة الوجود كالعسوم الصريف فلا يثبت له شيء قطعا فلي هذا يجب ان يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب اللاحق حتى يتطابق الدليل على الدعوى بقى ههنا شيء وهو ان الامكان مستند الى ذات ممكن من حيث هي فيكون معلولا لها فيلزم ان تكون علته التي هي الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون وجوبا ذاتيا والابزوم الانقلاب ولا يجوز ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب الغير متأخر عن الامكان لماسبق وما قبل في الجواب عنه من انا نتخير كونه وجوبا ذاتيا ونمنع لزوم الانقلاب واما يلزم ان لو كان وجوب الوجود واما اذا كان وجوب الامكان فلا فالممكن ضروري الامكان لا ضروري الوجود في حد نفسه يلزم المحال فهذا الوجوب يجوز ان يتأخر عن اتصاف الماهية بالوجود كالامكان ويتقدم على اتصاف الماهية بالامكان فمدفوع بان الكلام في وجوب وجود العلة لا في وجوب اي محمول كنه لها كالايجازي الا ان تعقيد العلة بالوجود كما اشرفت اليه بقوله ٤ يمكن ان يبين للصغرى الخ ولما لم يكن الابدان واقتضاه الوجود بدون الوجوب المؤخر عن الوجود ( فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه

٤ الظاهر بقولي

من الوجود) وإذا ثبت أن الوجود لا يمكن أن يكون من مقتضيات الماهية  
ولا بد للوجودات الممكنة من مبدأ وجود (فيكون إذاً المبدأ الذي يصدور  
عنه الوجود) أي وجودات الممكنة (غير الماهية) المقترنة بالوجود  
بل هو عين الوجود (وذلك لأن كل لازم ومقتضى وعارض فاعلم أن عين  
الشيء وأما من غيره) ضرورة (وإذا لم تكن الهوية للمقتضى التي ليست  
هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها) بهذا القدر من الكلام  
ثبت ما ادعاه وأما قوله (فكل ما هو شيء غير ما عليه وتغير القوامات  
فهو شيء من غيره) فلا تظهر القادة فيه بل الظاهر أنه تكرار وكل ما كان ٣  
هو شيء مستفاد من الغير فهو يمكن لا بد له من علته ولا يمكن أن تذهب الحيل  
إلى غير النهاية لاستحالة التسلسل (فيجب أن ينتهي إلى مبدأ لا مابعد له  
مباينة للهوية) أي تكون هو شيء عين ذاته لأنها لا يمكن أن تكون  
خارجة عن ذاته كما بين ولا يمكن أيضاً أن تكون جزءاً لها اتحاداً لما شئيه  
عن قريب فتعين أن مبدأ الموجودات يجب أن يكون الوجود عينه قال  
بعض المحققين مراتب الموجودات في الوجودية بحسب التقسيم العنفي  
ثلاث لأمر يد عليها ادناها الوجود بالغير أي الذي يوجد به غيره فهذا  
الموجود له ذات ووجود بغير ذاته وموجود بغيرها فإذا نظر إلى ذاته  
وقطع النظر عن موجوده تمكن في نفس الأمر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة  
في أنه يمكن أيضاً تصور انفكاك عنه فالتصور والتصور كلاهما يمكن  
وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور وأودعها الوجود بالذات  
بوجود غيره أي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاماً يستحيل معه انفكاك  
الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود بغير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود  
نفسه بالنظر إلى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور محال  
والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعاقب على مذهب جمهور  
التكلمين وأعلوها الوجود بالذات بوجوده هو عينه أي الذي وجوده  
عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود بغير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك  
الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة  
أن لا مرتبة في الوجودية أقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال

٣ الظاهر كانت

الواجب تعالى عند جماعة ذوى بصائر نافذة وانظار صائبة ولم يردوا  
بقولهم ان وجوده تعالى عين ذاته ان ذاته تعالى فرد من افراد مفهوم  
الوجود المطلق المشترك العارض للاشياء حتى يرد عليهم ان تصور  
الانتفك ليس بمستحيل حيث ان الذات على هذا التقدير غير الوجود  
بحسب الواقع فيتصور الانتفك بينهما كرتبة الاوسط للوجود فيلزم  
ان لا تحقق المرتبة الثالثة التى هى المرتبة العليا بل ارادوا به انه تعالى  
هو الوجود المحض يعنى انه بحيثيت لو حصل فى العقل لما امكن العقل  
ان يفصله الى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل  
الوجودات الممكنة اليها كالانسان فانه عند التفصيل وجده العقل انه  
امر بعرضه الوجود فهو شئ موجود لانه موجود من حيث هو بلا اعتبار  
شئ معه ولذلك يحتاج الممكن الى علة تجعل ذلك الامر المفسر للذات  
مرتبطا بها ولا يحتاج الواجب اليها لادم المغايرة بين الذات والوجود  
فلا يتصور الانتفك بين ذاته تعالى وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث  
تصدر عنه الآثار الخارجية بخلاف المرتبتين الاخيرتين واما تصور  
الانتفك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق البدئى التصور فهو  
ممكن لانه يغاير الذات فان قيل المراتب الثلاث للموجود والموجود هو ما قام به  
الوجود فيكون مغايرا له فلا تحقق المرتبة الثالثة التى هى المرتبة العليا  
اذ كل غيرى يتصور الانتفك بينهما قلت تقسيم الموجود الى هذه  
المراتب ليس بحسب معناه اللغوى حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب معناه  
الحقيقى المعبر عنه بالفارسية بلفظة هست ولا شك ان ذلك المعنى لا يقتضى  
المغايرة بل يحتمل ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ ما له انه امر تظهر عنه  
الآثار الخارجية سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شئ به او لاجل  
قيام شئ آخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه اللغوى نقول  
القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بوصفه او غيره كقيام  
الشئ بذاته الذى مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل فى حد الجواهر انه امر  
يقوم بذاته اى لا يكون قائما بالغير وظاهر ان الجوز فى معنى القيام  
لا يستدعى الجوز فى وقوع الموجود على شئ ولو سلم انه يستدعيه نقول

ان الحكمة لا يهاشون عن ذلك بل صرح الشيخ ابو علي في تطبيقاته  
 بذلك حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه  
 انه يجب وجوده لانه شئ موضوع فيه الوجود ﴿ فص ﴾  
 فص الشئ عبارة عن خلاصة الشئ وزيدته ولما كانت المباحث المذكورة  
 في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة مسائلها عنوان كل طائفة مخصوصة  
 منها بالفص يشعر في اول الامر بجلالة مكانها وتناسف شأنها حتى يرغب  
 الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة ( الماهية المطلوبة لا يتبع في ذاتها  
 وجودها ) اى لا تكون متممة عن الوجود لذاتها ( والا ) اى وان كانت  
 متممة لذاتها ( لم توجد ) والا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى  
 الامكان ( ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن مطلولة ) للتأني بين  
 الوجوب الذاتي والاحتياج الى الغير الذي يستلزم الامكان ( فهى في حد  
 ذاتها ممكنة الوجود ) ضرورة انحصار المفهومات في الثلاث فاذا لم تكن  
 واجبا او متممة لذاته تعين ان تكون ممكنة لذاته ( ويجب بشرط مبدأها  
 وتمتع بشرط لامبداها ) لان الممكن لا يخلو من ان تكون علته موجودة  
 او معدومة فان كانت موجودة فالممكن واجب بالغير وان كانت معدومة  
 فالممكن متمتع بالغير اذ عدم علته لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب  
 السابق اذا كان متقدما على وجود المعلوم لانه وجب من علته ثم وجد  
 والمراد بالسبقي الذاتي فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال  
 كونها معدومة كيف وهى في تلك الحالة متممة بالغير واذا كان متأخرا  
 عن وجود المعلوم يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان  
 كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا فان قيل لم لا يجوز  
 ان يكون في وقوع احد طرفي الممكن رجائه الحاصل من البلية الخارجية  
 من غير ان يشهى الى حد الوجوب فلا تكون تجب بشرط مبدأها قلنا  
 الصلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علة التامة لا بد ان تكون بحيث  
 يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكن ان يتحقق معها الوجود والعلم  
 اذ لاجبة للامتناع فامكن ان يقع بالنسبة الى تلك الصلة الطرف المرجوح  
 ووقوع طرف المرجوح بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجائه على الطرف

الراجع بالنسبة اليها وهو بط لثاقته مقتضى ذاتها وهو راجحان  
الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلًا للماهية المعلولة عن غيرها  
(فهي في حد ذاتها) هالكة مارية عن الوجود باطلة في نفسها وتلك  
الماهية المعلولة (من الجهة المنسوبة الى) مبدئها (واجبة) الوجود  
(مضروبة فكل شيء هالك الا وجهه) يمكن ان يراد بلوجه الذات كما  
تقول العرب اكرم الله وجهك اي ذاك يعني ان كل شيء هالك بط  
في حد ذاته الا ذات الحق تعالى فانه يمتد الوجود فكل شيء هالك  
الا وجهه اذ لا وابدًا ولا يحتاج العارف الى قيام القيمة حتى يسمع مداه تعالى  
لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هذا التساه لا يفارق سمه ابدًا  
ويجوز ان يرجع ضمير وجهه الى الشيء كما هو الظاهر من سياق كلامه  
اي كل شيء من المكشآت هالك من جميع الوجوه الا وجهه المنسوب  
الى مبدئه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هي بدون علته يكون هالكا  
بمضاهيها عما صرفا واذا اعتبر من الوجه الذي سرى اليه الوجود من  
الحق الاول يكون موجودا فان لا وجود في ذاته الا ذاته بقصدت  
﴿فصل﴾ (الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن  
غيرها ان توجد والامر للنبي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات)  
ظل الشيخ في الهيات للشفاء اذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود  
شيء آخر كان سببا له دائما مادامت ذاته موجودة فان كان دائما للوجود  
كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من الملل اولى بالعلية لانه يمنع  
مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطى الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي  
يسمى ابداعا عند الحكماء وهو ليس للشيء بعد ليس مطلقا فان المعلول  
في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ليس والذي يكون  
للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان عن الذي يكون عن غيره  
فيكون كل معلول ابدا بعد ليس بعدية بالذات انتهى فديتوهم من ظاهر  
كلام الشيخين في هذا العلم ان العدم مقتضى ذات الممكن وله تقديم  
بالذات على وجود الممكن واعتراض عليه بان الممكن متساوي النهاية الى  
الوجود والعدم فكما ان وجوده يكون من النعم كذلك عدمه ايضا

٤ الظاهر هو



يكون من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدسه مقتضى ذاته لكان  
 ممثلا بالذات وقد مر منه ممكنا بالذات هـ وبان تقدم عدم الشيء  
 على وجوده بطل اذا يصح ان يقال عدم الشيء فوجدولشا ان يجب  
 منه بان نقول الممكن الموجود لما كان وجوده من غير ما اذا قطع النظر  
 عن الغير واعتبر ذاته من حيث هو لم يكن له وجود قطعا وهذا السلب  
 للمطلوب ثابت في حد ذاته لازم له من حيث هو هو سواء كان في حالة  
 الوجود او في حالة العدم وهو المراد بالعدم الذي قيل فيه انه مقدم على  
 وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان وجوده من الغير لاجل انه ليس  
 بوجوده في حد ذاته اذ لو كان له وجود في حد ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير  
 والا يلزم تحصيل الحاصل لان انصافه بالعدم الذي هو رفع الوجود  
 ويسهل اجتماعه منه من مقتضى ذاته يلزم الخ فان ذلك بين البطلان  
 لا يتقوى به ما قل فضلا عن خطا اخكامه او نقول المراد ان للمطلوب في حد  
 ذاته عدم اقتضاه الوجود ولا استحقاقه لاعدم الوجود ولا شك ان  
 عدم ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات الممكن المعلوم مقدم على  
 وجود المعلوم لانه عالم يتحقق عدم الاقتضاء في ذات المعلوم لم يتصور  
 وجوده اذ حيث لا يتحقق اما اقتضاء الوجود فيكون الوجود  
 وجود الواجب لا وجود الممكن المعلوم او اقتضاء العدم فيصير ممثلا  
 بالذات لا موجودا فلي ايهما كان صح قولهم الحدوث مسبوبة الوجود  
 بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زمان وان كان بالذات فحدوث  
 ذاتي فانه ان يكون المراد بالعدم اعم من مثاه التبادر وقد منع كون الامر  
 الذي من للذات قبل الذي عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذلك  
 الامرين صلة ومعلولة مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذي عن للذات  
 علة للذي ليس عن الذات ولما كان ما للذات حقيقيا على ما لا غير (خلاصة  
 المعلقة ان لا توجد بالقول اليهنا قبل ان توجد فهي) اي كل ما هي  
 معلولة (محدثة لا زمان تقدم) بل بالذات لسبق حدوثها على وجودها  
 سبعا ذاتيا كما بين وهذا هو المعنى بالحدوث للذاتي واما الحدوث الزماني  
 فهو نسبي لعدم على الوجود سبعا زمانيا وان فسّر الحدوث الذاتي

باحتياج الشيء في وجوده إلى غيره كما فسر الإمام فيحققه ظاهر  
وتقدمه على وجود الممكن لا يحتاج إلى كثرة مؤنة إذ يصح أن يقال احتاج  
إلى العلة فأوجده فوجد ﴿ فقص ﴾ (كل ماهية مقولة  
على كثيرين كالإنسان فليس قولها على كثيرين لماهيتها ولا) أي وإن كان  
جلها على كثيرين من مقتضى ذاتها (لما كانت ماهيتها مقترنة بمفرد)  
أي لم تكن ماهيتها محمولة على واحد بالعدد والا يلزم تخلف مقتضى  
الذات عنها إذا افترض أن جلها على كثيرين من مقتضاها (فذلك)  
أي جلها على كثيرين واتحادها معها (من غيرها) ضرورة  
(فوجودها) أي وجود الماهية للأفراد وكونها إياها (معلولة لغير  
الذات) لأنه لما لم يمكن أن يكون من الذات تعين أن يكون من غيرها  
﴿ فقص ﴾ (كل واحد من أشخاص الماهية المشتركة فيها ليس  
كونه تلك الماهية) أي ليس كون كل واحد تلك الماهية يعني لا يكون منشأ  
حال الماهية عليه واتحادها معه (هو كونه ذلك الواحد) أي لا تستدعي  
تلك الماهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد واتحادها معه ويمكن  
أن يقال إن مساء ليس كون الماهية تلك الماهية أي ليس مقتضى نفس تلك  
الماهية هو كونه واتحاده مع ذلك الواحد فتذكر الضمير في كونه باعتبار  
تأويل الماهية بالشيء كالإنسان فإنه لا يمكن أن يوجد زيد من حيث أنه  
إنسان (والا) أي وإن كان اتحاد الماهية كالإنسان مع واحد من تلك  
الأشخاص وهو زيد مثلاً لأجل أنه إنسان (لا يستحال) أن توجد  
(تلك الماهية) وهو الانسانية مثلاً (لغير ذلك الواحد) وهو عمرو  
(فإذا ليس كونها تلك الواحد) أي ليس جلها عليه واتحادها معه  
(واجباً لها من ذاتها فهي) أي كون الماهية مقترنة مع ذلك الواحد  
(لبيس) خارج من ذاتها (فهى معلولة) ﴿ فقص ﴾  
(الفصل لا يدخل في ماهية الجنس) يعني لهذا الفصل القسم للجنس  
لا يدخل في ماهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقاً فإن الفصل والجنس  
والنوع كلها واحد بالذات بخلاف الاعتبار فإن المعنى الواحد إذا اعتبره  
العقل من حيث أنه مبهم قابل لأن يكون أشياء كثيرة هو عين كل واحد

منها يكون الجنس وإذا اعتبر من حيث أنه محصل بشئ ليس خارجاً عنه بأن يكون منطبقاً على تمام حقيقته فذلك المحصل هو الفصل والذهن هو التويع فالفصل من حيث أنه فصل وهو كونه محصلاً ومعتبلاً لا يدخل في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهماً لأن إبهامه الذي وهو تردد بين أشياء كثيرة إنما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه لأنه لو اعتبر فيه يلزم أن يكون محصلاً غير مبهم قال الشيخ في إهليلج الشفاء الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى بيمينه أشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم إليه معنى آخر يمين وجوده بأن يكون ذلك المعنى متصفاً فيه وإنما يكون آخر من حيث التعيين والإبهام لأن في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز أن يكون هو الخط والسطح والعمق لا على أن يقارنه شئ فيكون مجموعها الخط والسطح والعمق بل على أن يكون نفس الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لأن المقدار هو شئ يحتمل المساواة غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى قطعاً فإن مثل هذا لا يكون جنساً كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز أن يكون هذا الشئ القابل للمساواة هو في نفسه أي شئ كان بعد أن يكون وجوده لذاته هذا الوجود أي يكون محمولاً عليه لذاته أنه كذا سواء كان في بعد أو بعدين أو ثلاثة أبعاد فهذا المعنى في الوجود لا يكون إلا أحد هذه الأشياء ولكن الذهن يخلو له من حيث يعقل وجوداً مفرداً ثم إن الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يضاف الزيادة على أنها معنى من خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف إليه خارجاً عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله للمساواة أنه في بعد واحد فقط أو في أكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز أن تقول إن هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس وههنا وإن كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون من الأجزاء بل كثرة تكون من جهة أمر غير محصل وأمر محصل فإن الأمر المحصل في نفسه يجوز أن يكون من حيث هو غير محصل عند الذهن فتكون هناك غيرية

إبهامه وتردده  
نسخه

لكنه اذا كان محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي  
 ذلك للعقل وحده فان المحصيل ليس بغيره بل بحقيقته (فلن دخل الفصل  
 في اثبته) اي في كونه معينا محصلا فلهذا الفصل علته لتعظيم الحقيقة  
 موجودا معينا كالنسايق مثلا فانه ليس بشرطا يتعلق به الحيوان في ان له  
 معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا كما اشار اليه بقوله  
 (اعني ان طبيعة الجنس تقوم بالفعل) بان تحصل في الواقع ه ذاتا موجودة  
 (يذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا  
 او جمعا لكنه لا تصير له ماهية الحيوان بانه ناطق) **فصل**

(وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول) اي لا يمكن ان يكون  
 لواجب الوجود بالذات فصل مطلقا وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون له  
 فصل (لا له لو كان) له فصل فلا يتخلوا ما ان يكون مقسما او مقوما  
 فان كان الاول (لكان الفصل مقوما له موجودا) اي اذا خلا فيه باعتبار  
 كونه موجودا لا باعتبار ماهيته كما سبق وهو بط اذ يلزم تركب حقيقة  
 الواجب (و) ان كان الثاني (كان) الفصل (داخلا في ماهيته)  
 وهو محال اذ يلزم حينئذ تركب ذات الواجب فيلزم ان يكون ممكنا  
 وقد فرضناه انه واجب ورد عليه بان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده  
 الخارجى الى الغير والممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجى الى الغير فلا يركب  
 الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليها  
 وهو لا يتألف وجوبه الذاتي وما قيل من ان واجب الوجود لا يشارك  
 شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية سواء مقتضية لامكان  
 الوجود شاه على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء  
 لكان ممكنا واذ لم يكن مشاركا لفسره في ماهية من الماهيات لم يحتاج  
 ان يفصل عن غيره بفصل فلا يكون ضررا في العقل فدفوع بانه يجوز  
 ان يكون له بنفسه محصور في نوعه بحسب الخارج كما انه يجوز ان يكون  
 نوع مختصرا في فرد واحد بحسب الخارج و برهان التوحيد لا يتألف  
 ذلك وايضا لانسلم ان كل ماهية سواء سواء كانت جنسية او نوعية  
 مقتضية لامكان الوجود لجواز ان تكون ماهية جنسية لا تقتضي الامكان  
 ولا الوجوب فاذا ضم اليها فصل ما تكون واجبا واذا ضم اليها فصل آخر

يكون ممكننا كالجسم فانه اذا كان متناهي الابعاد يكون ممكننا اذا كان غير متناه يكون ممتمنا فل قيل الماهية التي من شأنها الوجود اما ان تقتضي الوجود اولاً لا تقتضيه ضرورة فان كان الاول كان مقتضيا للوجوب وان كان الثاني كان مقتضيا للامكان فلا يمكن ان توجد ماهية لا تقتضي الامكان ولا الوجوب اذ لا يخرج عن طرفي التقيض قلنا انه يجوز ان تكون للماهية مرتبة لا تكون فيها متصفة باحدهما على التمين وان امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع وتعمين احدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو فانه لا يتصف بالضحك بعينه ولا بالالاضاحك كذلك وان كان لا يتخلو عنهما لكونهما متباقيين بل الانصافي بالاضاحك انما يتعين اذا كان انسانا وبالاضاحك اذا كان فرسا مثلا والصواب ان يقال ان الجنس والفصل لا يكونان الاجزئين للماهية النوعية فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن ان يكون له جنس وفصل فلا يكون للواجب جنس وفصل اذ لا ماهية له لان حقيقته وذاته عين اتيته كما بين قال الشيخ في الهيات الشفاء الاول لا ماهية له ومالا ماهية له فلا جنس له اذا الجنس مقول في جواب ما هو وما قوله ( اذ ماهية الوجود نفسه ) فهو اما بيان لبطان التالي بان يقال دخول الفصل في ماهيته تعالى غير ممكن وانما يمكن اذ لو كان له ماهية سوى خصوصية ذاته التي هي الوجود الحق وهو باطل لذماهية الحق تعالى كما بين نفس الوجود والشخصي الواحداني البسيط واما ازالة وهم عسى ان يورد على الملازمة التي في قوله وان كان له فصل مقوم كان داخلا في ماهيته كانه قيل لانه دخول الفصل في ماهيته على ذلك التقدير وانما يلزم ذلك ان لو كان له ماهية وهو م لان القوم متفقون على ان لا ماهية له فاجاب بان له ماهية اذ ماهية الوجود نفسه ﴿ فص ﴾ ( وجوب الوجود لا يتقسم بالمثل على كثيرين مختلفين بالعدد ) هذا شروع في برهان التوحيد وتقريره ان واجب الوجود بالذات لا يتقسم ولا يمكن ان يحتمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون في الواقع الا واحدا ( والا ) اي وان كان محمولا على كثيرين ( لكن معلولا له ) كما بينه وهو ينافي الوجوب

الذاتي لاستلزامه الامكان فتعين ان يكون واحدا وفيه نظرا لانه يجوز  
ان لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتيا لما صدق عليه فحينئذ يمكن  
ان تكون له افراد لا يكون بينها ذاتي مشترك اما بان يكون كل منها  
شخصا لذاته او يكون نوع كل من تلك الاشخاص مفصرا  
في شخصه فلا يلزم من اشتراك مفهوم الواجب بينها كونها معلولة  
بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا لما صدق عليه ومطلولا وليس  
بمحدود بل المحدود معلولة الاشخاص وذلك غير لازم ويمكن  
ان يقال ان كل مفهوم اذا تكرر فتركه انما يكون بسبب انضمام  
شيء آخر اليه اذلولاه لم يتصور فيه تعدد قطعا كالانسان فان تعدده  
واختلافه انما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته مضافة اليه  
وهي التعينات فلم يضمن الى طبيعته شيء منها لم يمكن تعدده واذ انما  
هنا فتقول ان واجب الوجود لا ينقسم بالمثل على كثيرين لانه  
هو الوجود البحت المجرد اى الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد  
فيه لانه بهذا الاعتبار مسلوب عنه جع الزيادات والافصاف  
فلا يمكن ان يحمل على غير اصلا قال الشيخ في الهيئات الشفاء الواجب  
هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء  
التي لها ماهيات فانها ممكنة ان توجد به وليس معنى قولى انه مجرد  
الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك  
فيه ان كان موجود هذه صفته فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط  
السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعنى في الاول انه الوجود  
مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة  
فلهما ما كان الكل يحمّل على كل شيء وهذا لا يحمّل على ماهيات  
زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة انتهى وفيه تأمل لانه يلزم  
على هذا ان يكون تفسيرا اعتباريا بين الوجود الذى هو الواجب  
وبين وجوده الممكن وان يكون كنه الواجب بديهيا لانه على هذا  
يكون الوجود المطلق البديهي التصور مع اعتبار ان لا يكون معه شيء  
فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق بين المادة والجنس

إذا اعتبرنا في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلا فيلزم ان لا يكون  
مفسرا للمفهوم الاعتباري الذي هو الوجود المطلق الا بالاعتبار  
وكل ذلك مخالف لما تقرر من قواعدهم وان كان لا يخفى عن الائمة  
الى التحقيق ( وهذا ) الذي ذكرنا في برهان توحيد واجب الوجود  
الحق ( ايضا برهان على الدعوى الاولى ) وهو عدم انقسامه  
بالفصول لانه لو كان له فصل والفصل من وجه بعض الشيء فيكون  
مركبا فيلزم ان يكون معلولا ﴿ فص ﴾ لما بين  
ان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء الماهية التي لا تمايز باعتبار الوجود  
العيني وان كان لها تمايز باعتبار آخر اراد ان يبين عدم انقسامه باجزاء  
آخر فقال ( وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان )  
وهو الجزء الذي له مقدار متماز في الوضع والاشارة عن الآخر  
سواء كان لجميع الاجزاء وجود واحد هو وجود الكل كالقادر المتصل  
الواحد او يكون لكل منها وجود على حدة كما اذاركت من مقدارين  
( اومضويا ) وهو الجزء الذي يكون متمزا في الوجود العيني ولا يكون  
متمزا في الوضع كالهوى والصورة للجسم ( والا ) اي وان كان متقسما  
بالاجزاء ( لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فكبر واجب الوجود )  
وقد برهنا على انه واحد ( واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات  
من الجملة ) واقرب منها الى الوجود اذ وجود الكل بتوسط وجود  
الجزء ( فتكون الجملة ابعد من الجزء في الوجود ) فلا يكون واجبا  
اذ هو اقرب الاشياء الى الوجود بل هو عين الوجود ويتوسطه  
صارته الاشياء موجودة ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يجري  
فيما اذا كان للجزء وجود منفرد واما اذا لم يكن له وجود مستقل  
كما ٣ جزء المقدار المتصل الواحد في نفسه فلا يمكننا ان نبين بوجه آخر  
بان نقول لا يمكن ان يكون له اجزاء كذلك والا يلزم ان يكون اذ وضع وكل  
ما كان كذلك فهو ما دى والمادى لا ينفك عن الاحتياج في الوجود  
الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون واجبا لذات هف ﴿ فص ﴾  
( واجب الوجود لا موضوع له ) لانه لو كان له موضوع لكان محتاجا اليه

٣ كالجزم القدازي  
للتصل نهضة  
٤ نشبه نهضة

وهو يناق الوجوب الذاتي (ولا عوارض له) ان اراد انه لا ٢ عارض له  
 اصلا سواء كانت حقيقة او اضافية فهو بطلان الوجودات كلها  
 منه وهو معها ومتقدم عليها باعتبارين مختلفين وهذه صفات  
 اضافية لا يمكن الشك في اتصافه تعالى بها وان اراد انه لاصفات له  
 حقيقة فان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة الى الغير فهو  
 مسلم لكنه لا يترب عليه قوله ( فلا ليس له ) اذ يجوز ان يكون له  
 صفات حقيقية مستندة الى ذاته تكون تلك الصفات سائرة ودعوى  
 كون العوارض القريبة سائرة والصفات الذاتية ليست بسائرة لا يخ  
 عن تحكم وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مطلقا لانه لو كان له  
 صفات حقيقية فلا يخ اما ان تكون مستندة الى الغير او الى الذات  
 لاجاز ان تكون مستندة الى الغير والا لزم الاستكمال به تعالى عن ذلك  
 ولا جاز ايضا ان تكون مستندة الى الذات والا لزم ان يكون الواحد  
 الحقيقي فاعلا وقابلا ففيه نظر لانه ان اراد انه يلزم ح ان يكون الواحد  
 الحقيقي من جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه غير مسلم وان اراد انه يلزم ح  
 ان يكون الواحد الحقيقي مطلقا فاعلا وقابلا فلزومه مسلم وبطلانه  
 ممنوع كيف وقد ذهب الشيخان الى ان العلم من صفاته الحقيقية  
 الرائدة على ذاته تعالى ولا يمكن ان يكون له ساتر مابين كاسياني ( فلا ليس له )  
 اذ الحفاء اما يكون من جهة ساتر مابين او محالط وقد اتفقا عنه اللبس  
 بكسر اللام اسم للميليس وبضمها جعه (فهو صراح) اي خالص عن وهمه  
 الساتر الذي به الحفاء (فهو ظاهر) لانه اذا لم يكن له ساتر يخفيه يكون  
 ظاهرا بمعنى يكون بحيث لو تعلق العلم بخصوص ذاته لكان واصلا  
 الى حقيقته لانه لا عوارض له تمنع الادراك عن الوصول اليها  
 ﴿فصل﴾ (واجب الوجود مبدأ كل فيض) الفيض في العرف  
 هو الفعل الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما بلا عرض ولا عوض  
 قال الشيخ في تعليقاته الفيض اما يستعمل في البارئ تعالى وفي العقول  
 لا غير لانه لما كان صدور الوجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة  
 تابعة لغيره بل لذاته وكان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة



تحقه في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا ولما كان جميع الممكنات من الازل  
 الى الابد صادرة من الله تعالى اما بالذات او بالواسطة واعتنع ان يكون  
 صدور الافعال عنه معللا بالعرض لان العرض هو شئ به يصير الفاعل  
 قاعلا ومحال ان يكون امر يحصل او واجب الذي هو ثم من جميع  
 الوجوه على النصفة التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون ناقصا من تلك  
 الجهة مستكملا بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدء لكل فيض  
 وايضا نقول انه يستحيل ان يكون في قسمة تعالى عرض لانه يمنع ان يتحقق  
 بدون الشوق كما اذا تصورنا شيئا به نافع يحصل لتأشوق الى تحصيل لاجل  
 ذلك النفع وهو العرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل بشئ تبع  
 ذلك التمثل الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجوداتها  
 كما تقرر عندهم بخلاف طلوها فانها غير كافية فيها فانا اذا مقلنا  
 بشئ اشتقنا واذا اشتقنا تبع ذلك الاشتقاق حركة الاعضاء لتعصيل  
 الشئ ( وهو ظاهر على ذاته بذاته ) يعني ان مبدء الموجودات عالم  
 بذاته لذاته لان السبب في كون الشئ قاعلا هو مجردة عن المادّة وكذلك  
 السبب في كونه معقولا هو ذلك التجرد وواجب الوجود مجرد غاية التجريد  
 فذاته غير محجوبة عن ذاتها اي حاضرة عندها والعالم عبارة عن ٣  
 حضور مجرد اي عدم غيبوبة عنه فيكون ذاته تعالى عالما بها وانعلم  
 بالعلم لا يوجب العلم بالعلول ( فهو الكل ) اي فيحصل له كل الاشياء باعتبار  
 وجودها العلمي ( من حيث لا كثرة فيه ) لما بينا ان وجود الكثرة الذاتية  
 عن ذاته تعالى مسلوقة فهو من حيث انه وحداني الذات لا تستند الكثرة  
 اليه ولا به يقتضيها ( فهو من حيث هو ظاهر ) يعني ان ذاته تعالى من حيث  
 الذات يظهر مرة أخرى تلك الكثرة التي هي آيات دالة على وجودها  
 والقصود ان ظاهريه الثانية التي هي ظهور بالآيات ناشئة من ظاهريته  
 الاولى التي هي ظهور الذات ( فهو ينال الكل من ذاته ) لا بسبب  
 علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل واوجده ( فعلمه بالكل  
 بعد ذاته ) وبعد ( علمه بذاته ) بعدية ذاتية لان الذات وكذلك علمها بها  
 منشاؤه كما سبق او لانه صفته كما سبصر حسه والصفة متأخرة

٣ عند مجرد نفسه

٤ تستند نفسه

٥ ويقتضيها نسخة

عن الموصوف تأخر اذا تبا فان قلت قد صرح الشيخان وهما ابو نصر  
 الفارابي وابو علي بن سينا بان علم الله تعالى بالاشياء صفة لذاته تقدست  
 والمشهور من مذهب الحكماء ان علمه كسابر صفاته عين ذاته يعني ان ذاته  
 تعالى بذاته سبب لاكتشاف الاشياء وظهورها عليه لا بواسطة له فائدة به  
 كما هو حالنا فما السبب في ذهابنا الي ذلك قلت لعل سببه ان العلم  
 من حيث هو علم يستدعي تعلقا واطافة الى شئ لان العلم لا يكون الاعمالا  
 بالشئ وذلك الشئ الذي هو المضاف اليه في علم البارى تعالى مثلا  
 اما ان يكون عين العالم كعلم البارى تعالى بذاته او يكون غيره فيجئد لا يخلو  
 ان تعلق علمه تعالى بذلك الغير اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه  
 لا جاز ان يكون حال عدمه لان التعلق الذى هو الاضافة يستحيل ان يكون  
 بين العالم وعدمه الصنف قطعا فتعين ان يكون حال وجوده فاما ان يكون  
 حال وجوده العين فليزمن ان لا يعلم الاشياء الا وقت وجوها فيفك العلم بها  
 عن ذاته وهو بطلان لان علم الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه سبب عن علم  
 بذاته الذى هو عين ذاته وتختلف المعلوم عن علته التامة متمتع او يكون  
 حال وجوده العلمى فاما ان يكون حاصله في ذات البارى تعالى على ان يكون  
 صفة له لازمة لذاته او يكون له وجود مفارق لذاته وحيث فاما ان يكون  
 موجودا في عقل او نفس او يكون مفارقا لجميع الذوات والثالث محال  
 للزوم القول بالصورة افلاطونية والثاني ايضا محال لانه يجب ان يكون  
 من اجل المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطة من الغير وهو ما لم  
 ابتداء من علمه بذاته واذا كان جميع المعقولات مرتسما في نفس او عقل  
 لم يمكن ان يوجد معقول كذلك لان جميعها متأخر عن احدهما على  
 هذا التقدير فتعين ان يكون حاصله في ذات البارى تعالى صفة له  
 وفيه نظر لانه يجوز ان يكون علمه تعالى بقدماء المجردات حال وجودها  
 في الاعميان اعني يكون علمه تعالى بها علما حضوريا وسائر الاشياء  
 باعتبار حصول صورها في نفس او عقل ويكون تلك الصور علما للواجب  
 باعتبار صدورها عنه والنفس او العقل باعتبار حصولها فيه ولا يدل  
 شئ مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال ( وذوق بعض المتألهة ان علمه

تعالى بالاشياء عين علم بذاته ( لان جميع ما سواه مستهلكة مندحجة  
 في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة تخرج من القوة الى الفعل  
 فهو في حكم الجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل هو العلم  
 بالمفصل من وجه ( ويحدد الكل بالنسبة الى ذاته ) لان صور جميع  
 الاشياء وان كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها بوجود علمي بسيط  
 كما سنشير اليه فلا اختلاف ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج  
 الا ذات واحدة هي الواجب الحق ( فهو الكل ) اي كل الاشياء  
 باعتبار الذات والصفة ( وحده ) اي حال كونه واحدا في الخارج  
 فتكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء ولهذا بيان آخر  
 وتفصيل سيجي في آخر هذه الرسالة انشاء الله تعالى ﴿ قص ﴾  
 ( هو الحق فكيف لا وقد وجب ) يعني انه تعالى هو الموجود البعث  
 لان الوجوب هو استقناء الشيء في كونه موجودا عن القبر فاذا لم يكن  
 تابنا ذاتا محضا كان ذا ماهية ووجود فلنرم اقتضاه في كونه موجودا  
 الى القبر كايين وقد فرضنا استغناؤه هف ( هو الباطن ) الخفي عن القوى  
 الادراكية ( فكيف لا ) يكون باطنا ( وقد ظهر ) اي لانه قد ظهر  
 ظهورا تاما قويا بحيث غلب ظهوره على القوى الدراكية فجعلها  
 عاجزة عن الابتن بادراكه فاخفى عنها اذكل من الوجودات الممكنة  
 نوريه تنكشف ذاته فلما كثرت الانوار واشتد ضوءها قصرت الادراك  
 عليها ومنته من التعلق بماورها وايضا ذاته محض الوجود وظهور  
 الاشياء بالوجود اذ لا خفاء اشد من العدم فيكون نورا محضا متاها  
 في اللطافة والتوراتية فلذلك منع تعاق ادراكاته كالشمس فانها  
 بواسطة كثرة ضوئها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انه ضوء محض  
 ونور مجسم لاحتجبت ايضا عن الابصار احتجابا اشد وايضا معقولة  
 ذاته لا تتصور بالنسبة اليها الابحسب الوجوه والاعتبارات وكل  
 ذي وجه وخيثة له حبيبة العراء والاطلاق عنها وبهذا الاعتبار لا يمكن  
 ان يصل اليه عقل عاقل ولا معرفة عارف فيكون باطنا فيجوز انه يشير  
 بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة المسماة عند الصوفية باللاتعين

وهي التي ظهرت وتعينت باعتبار الاوصاف والحيثيات فلم تسأمل  
 (فهو ظاهر من حيث هو باطن) يعني ان اتصافه تعالى بالبطون اذا كان  
 ناشيا من ظهوره الكامل فاتصافه تعالى بصفة الظهور لا يتك  
 عن اتصافه تعالى بصفة البطون لان الظهور اما بالذات لو بالايات  
 واما كان لا يخ عن بطون الذات بالقياس اليها اما الاولى فلانه وان كان  
 قد يتجلى لبعض من خواص عبادته تجليا مغنيا عن الاستدلال  
 والانتقال من الآثار كما قال ما رأيت شيئا الا وقد رأيت الله قبله  
 لكنه لا يتكشف عليه انكشافا تاما بل بقدر ما بقي وسعه به واما  
 الثاني فلان الظهور باعتبار الآثار لا يمكن ان يتك عن بطون نفس  
 الذات وخفائها من حيث هي اذ لا يمكن لاحد الاطلاع على حقيقة الذات  
 كما قرر ولعل ان ظهور ذاته قد سست كما هو بالنسبة اليها كذلك بالنسبة  
 الى ذاته تعالى بل هو اشد واقوى بخلاف بطونه فانه لا يمكن الا بالنسبة  
 اليها (وباطن من حيث هو ظاهر) لان صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت  
 صفة الظهور له لان البطون لا ينسب له الا من جهة شدة ظهوره وفي بعض  
 النسخ وباطن من حيث هو وهو ايضا صحيح لان صفة البطون له  
 تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار شيء معها من البين والمخاطب  
 بخلاف الظهور فانه قد يكون من امر مبين لذاته وهو وجود الممكنات  
 ويحتمل ان يقال على مذاق اهل المشاهدة ان الظهور والبطون امران  
 اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فلم يتحقق الغير ولو بالاعتبار  
 يستحيل لتحقيقهما ولما لم يكن عندهم موجود سبوي الحق الواجب  
 تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس الى غيره بل بالقياس اليه  
 تعالى فيكون طاهرا لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين الذين رفع  
 الاقطيعة عن اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واخفائه  
 عن المجوئين الذين لا تنفخ اعين قلوبهم فحقيقة بطونه وظهوره  
 امر واحد هو نفس ذاته فصيح قوله فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن  
 من حيث هو ظاهر (فغنى عن بطونه) اي فاجهد ان تتحرى عن الكدورات  
 الجسمية وتجلى بالصفات الرجائية حتى تقرب من ذات الحق وتذكره

٢ لم تقع منه

بانه لا يمكن ان يدرك متوجها ( الى ظهوره ) باعتبار المكانات  
 ( حتى يظهر لك ) عالم الاعلى من مطالعها في عالم الاسفل ( وتبين ذلك )  
 نفس ذاته بان تقع في الجزم والقصور عن ادراكها ﴿ فص ﴾  
 ( كل ما عرف سببه من حيث يوجه فقه عرف ) اشارة الى احاطة علمه  
 تعالى بالايشاء وتقررها ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى  
 علته وسبب الجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب القام من حيث  
 يوجه اى باعتبار خصوصية بها يتعين ويجب صدور العلول عنه  
 يستلزم العلم بالعلول بلا ارباب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر يجزكان  
 بحركتها الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلاهما  
 كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فيكون الارض في وسط  
 الكل فلا شك ان الجزم بانه في كل مقابلة منخسف انخسافا تاما جز ما يقينا  
 بلا شبهة ولا شك ان ذاته تعالى سبب تمام لواحد منها فيلزم من العلم  
 بها العلم به والذات مع ذلك الواحد ايضا علته تامة لا آخر فيلزم من العلم  
 بها العلم بذلك الاخر هكذا حتى يحصل العلم بجميع العلولات ( واذا  
 رتب الاسباب ) دفع لما توهم من ان اسباب الماهية التي هي الكليات يجوز ان  
 ترتب الى غير النهاية فلا تنتهي الى الجزئي فلا يحصل العلم به اى واذا كانت  
 تلك الاسباب مرتبة بان توقف بعضها على بعض ( انتهت اواخرها  
 الى الجزئيات الشخصية ) لان الحقائق الجنسية بسبب انضمام الفصول  
 اليها تصل الى مرتبة لا يمكن ان يحصل بعدها بالفصل بل لا يطلب  
 العقل شيئا في تحصيلها حيث لا التعيين والهدية وذلك انما يكون اذا  
 تحصلت نوع الانواع فحينئذ كل ما عرض له من الامور المحصلة  
 تصير الطليعة به متعينة مثالا اليها كالجوهر فانه سبب الجسم والجسم  
 للجسم التامى والجسم التامى الحيوان والحيوان للانسان والانسان  
 لزيد مثلا فالانسان الذى هو آخر تلك الاسباب ينتهي الى الاشخاص  
 التي هي نهاية تحصيل تلك الاسباب وقبيلها انتهاء ( على سبيل الايجاب )  
 من غير قصد واختيار ولما كان العلم بالسبب التام يوجب العلم بمنتهيه  
 ( فكل كلى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الاولى ) يعنى ان جميع المعلومات



تعالى وهو كونهما (شخصا) فاشخصا بغير نهابة) فان الترتيب  
 في الموجودات العينية الذي هو فرع ذلك الترتيب العلى غير متناه فقدم  
 تناهى الترتيب العلى بالطريق الاول فهو يعرف الاشياء بخاص وانها  
 فاسدة ومتغيرة ولا يفسد علمه ولا يتغير فسادها وتغيرها وكذلك يعرف  
 جميع احوالها الحادثة فلها ويعلم انها تكون حادثة ولا يتغير علمه بها لانه يعرف  
 وجوداتها باسبابها الموجودة وعداها باسميها بالمعدمة لها والعلم  
 المستفاد من العلم بالاسباب لا يتغير كما تقدم فان قيل المشهور من مذهب الحكماء  
 انه تعالى يعلم الاشياء على وجه كلى لان ادراك الجزئيات المادية على وجه  
 الجزئية لا يمكن بدون التغير والتغير في علمه مح وظهر هذا الكلام والذي  
 قبله من ان كل كلى وجزئى ظاهر عن ظاهرية الاولى انه يعلم على وجه  
 الجزئية فينا فيه وايضا الجزئيات من حيث انها جزئيات معلومات  
 للواجب وقد سبق ان العلم بالعلم يوجب العلم بالمولود فيلزم ان يكون  
 عالما بالجزئيات من تلك الحيلة قلنا ان ادراك الجزئيات ينحصر صحتها  
 بدون التغير جائزا مرارا ويمكن ان يكون ان مرادهم من العلم بالاشياء  
 على وجه الكلية ان تكون معلومة بحيث لا يدخل فيها الزمان لامتناع  
 المتبادر منه وهو كونها بحيث يصح انطباقها على كثير بن وظاهر ان العلم بها  
 على الوجه الكلى بهذا المعنى لا ينافى العلم بها على وجه الجزئية  
 بالمعنى المتبادر منه لكن هذا الجواب لا يصح على مذهب الشيخين لانهما  
 ذاهبان الى ان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه ولا يمكن ارتسام  
 صورة جسم بشخصه في مجرد لاه يوجب انقسامه وكونه ماديا فتعين  
 ان يكون حصول الماديات فيه على وجه كلى وايضا قد ذهبوا الى ان ادراك  
 الماديات باشخصها لا يمكن الا بالاتباعية والحق سبحانه منزعه عنها  
 فلا يمكن له ادراكها كذلك بل بوجه كلى وفيه نظر لانه يجوز ان يكون  
 موجود جسماني مابين لذات الواجب تعالى ينطبق فيه جميع صور  
 الجسمانيات وبواسطة انطباقها فيه تصير منكشفة على الواجب  
 تعالى كقولنا الجسمانية المركبة فيها صور الماديات فانها بواسطة  
 ارتسامها فيها تصير منكشفة على نفوسنا الناطقة والقول بان علم الحق

بالاشياء بمحصل صورها فيه لا ياتي ذلك كما ان قولهم حصول صورة  
الشيء في العقل لا ياتي كون الصورة حرة في القوة المتخيلة بل يتناولها  
وقيام باللائحة الجسمانية بذاته تعالى مستحيل يجب التفرقة عنه  
واما ان يكون موجودا مبنيا محلا لاصور المرئى في الحاصل عنده  
تعالى كما ذكرنا فليس بمستحيل (فعالم) اي فهو عالم (عالمه) بالاشياء  
(بذاته) اي بواسطتها (هو الكل الثاني) اذ الكل الاول هو الحق  
الواجب مع الصفة فان قيل انا كانت الصفة جزءا منه تكون الصفة  
كلا اول لان الجزء مقدم بالذات على الكل قلنا انه يجوز تقدم الكل  
على الجزء العقلاني كالمتصل الواحد بالقياس الى اجزائه الفرعية  
ولان ذلك العلم المشتمل على الكثرة متأخر عن الذات فيكون كلا وثانيا  
بالنسبة اليها (لا نهاية له ولا حد) خبر لقوله علمه بذاته بعد خبر  
هو قوله هو الكل الثاني (وهناك) اي في الكل الثاني وهو العلم بالوجودات  
الاولا بدأ (الآخر) وهو ابدته الازلية المتعلقة بوجوداتها وبكمالاتها  
اللاحقة لها المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يتمتع بخلاف المعلومات  
عن نحو علمه الخاص بها كالاختلاف المتخالف للامور عن امر القادر الغالب  
وبحجوز ان يراد بالامر عالم الآخر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة  
وهو عالم الجواهر العقلية من المجردات يعني ان في الكل الثاني وهو علمه بالاشياء  
عالم الآخر ٣ ووجود المقارنات في العلم هو بعينه وجوده في اثنين بالذات  
والاختلاف بالاعتبار كما حال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة  
في الفضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانيات موجودة فيها مرتين  
﴿نفس﴾ (علمه الاول لذاته لا يتقسم) لانه عين ذاته ولا شك في استغناء  
وجوه التسمية عنها (علمه الثاني) وهو علمه بباقي المعلومات (عن ذاته  
اذا تكلم نكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته) لان الكثرة في الصفة ولا شك  
انها تعد بالذات (وما تنقطع من ورفة الابعاد) لانه يعلم اسباب الاشياء  
على ما هي عليه فيعلم عينياتهم كما سبق فلا تكون جلايل الاشياء ودقائقها  
مخفية عنه بل منكشفة عليهم غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة  
في السموات ولا في الارض (من هناك) اي من العلم الثاني (يجري انتم)

٣ اذ نسخته



المسمى في عرف الحكماء بالفضل الاول لانه يأخذ ما فيه من المعاني  
 من وجودات الاشياء وتقدير اوقاتها وتعيين كالاتها الثانية على سبيل الاجال  
 وتخصيلها (في اللوح) وهو النفس اذ جريان القلم عن الحكيم لا يتصور  
 بدون ترتيب وتفصيل لم يكن قبله اولان من شأن النفس من حيث هي  
 نفس اى من حيث ان لها آلات جسمانية التفصيل وكون العاوم فيها  
 مفصلة (جراماتها الى القيامة) لان توقيت هويات الاشياء وتعيين  
 احوالها لا يذهب الى غير النهاية بان يعين زمان وجود شئ واحواله  
 ثم لشيء آخر وهكذا الى غير النهاية بل ينتهى الى القيمة الكبرى التي  
 من جملتها هذه المكتبات باصرها كما تعلق به الشرايع وورده به الكتاب  
 كما قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطى السجل للكتب وبما في الخبر  
 الصحيح ايضا ان الحق سبحانه يحث جميع الموجودات حتى لللائكة وملك  
 الموت ايضا وكون اوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع  
 الاشارة اليه لا يتناقى هذه القيمة لانه يجوز ان يكون له ومهاله تعالى  
 بواسطة عدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث اتفق عليها التامة فاتفق  
 العلول ايضا قال الشيخ العربي قدس سره العزيز في رسالته المسماة  
 بالعتلة فلما اوجد سبحانه وتعالى القلم الاعلى اوجد في المرتبة الثانية هذه  
 النفس التي هي اللوح المحفوظ وهي من الملائكة الكرام المشار اليها  
 بكل شئ قال الله تعالى وكتبناه في الالواح من كل شئ وهو اللوح  
 المحفوظ وقال الله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فهو موضع تنزيل  
 الكتب وهو اول كتاب ينظره الكون وامر القلم ان يجرى على هذا  
 اللوح بما قدره وقضاه مما كان من ايجاده وبما يكون الى ان يقال فربق  
 في الجنة وغبوق في السعير. يذبح الموت ويقول متادى الحق على قدم  
 الصديق يا اهل الجنة خلود فلا خروج من النعيم الدائم الجديد ويا اهل النار  
 خلود فلا خروج من العذاب القيم الجدير الى هنا حد اقل بما بينهما  
 وما بعد هذا فله حكم اخر انتهى كلامه ويمكن ان تحمل القيمة على الصغرى  
 التي عبر عنها بالموت كما اشار اليه عليه الصلوة والسلام بقوله من مات  
 فقد مات قيامته وانما كان جريمته متاها بهذا الاعتبار لانه اذا في ذات الشئ

انقطع الكاتب وتناهى عن تبين امور تتعلق به فيتناهى جريان القلم  
بالنسبة الى ذلك الشيء لا مطلقا ولا يحتمل ان يراد بالروح جنس الماهية  
الثابتة في علمه تعالى وان كان خلاف ما اراده المص والقلم الذي هو العقل  
المؤثر عندهم يجري في اللوح الذي هو الماهية بان يحققها في الخارج  
و يوجد احوالها وثنايه الى القيمة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم  
(اذا كان مرتفع بصرك ذلك الجنب ومذاقك من ذلك الفرات) يعنى  
اذا قطعت نفسك عن الاسباب وقصرت نظرك على ذلك  
الجنب بان ترى الجميع صادرة عنه تعالى بمقدرة قبل وجودك بلامد خلية  
من الاسباب (كنت في طيب) لانك اذا علمت ان الكل من عند الله تعالى  
من غير مداخله شيء هان عليك الامر (فسترى ثم تدعش) بفنائك  
عن نفسك الكلية ﴿فصل﴾ (انفذ الى الاحدية) يعنى ان الواجب عليك  
ان تجهد حتى تخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية وتتحقق في نظرك الكثرة  
الامكانية التي هي العوايق عن التوجه الى الخير الاصل والوصول الى الموضع  
الحقيقي بان لاتلتفت الى الاسباب والوسائط وتوجه الى مسببها حتى تصل  
الى احدية الذات وبالجمله انك اذا طرحت ما سوى الحق الواجب  
عن نظرك وتوجهت بشرا شرك اليه رأيت جميع الاوصاف الكمالية  
راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فتحصل لك الدهشة وهي  
فنائك عن نفسك وبقاؤك بذاته فتدعش كما اشار اليه بقوله (تدعش  
الى الابدية) لما امر بالتوجه وسطوك طريق يوصل الى احدية الذات كان  
مظنة سؤال القرب والبعد عنها فقال (وذا سالت عنها فهي قربة)  
اما لان اقرب الاشياء الى الشيء هو نحو وجوده الخاص ووصول ذلك  
الوجود اليه ووربطه به بواسطة تلك الذات الاحدية فكان واقع بين الماهية  
ووجودها الخاص فصارت اقرب اليها من الوجود فكيف لاه يكون  
قريبا منها اولان نسبتها الى الشيء كنسبة المطلق الى المقيد فتكون  
قربة منه ذلك النوع من القرب كما هو مذاق اهل المشاهدة (اظلت الاحدية)  
يعنى ان الذات الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث هي  
هي بان لم يكن معها شيء سواها اذا وقعت ظاهرا واوجدت شيئا (فكان)

٢ الظاهر قربة  
٥ الظاهر لانكون  
قربة

ظلمها (قل) وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول يجب ان يكون واحدا مستقلا بالوجود وتأثير وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن ان يتصف بهذه الصفات اما الجسم فلا تنفاه الوحدة عنه واما العرض فلا تنفاه استقلاله بالوجود واما الصورة والفس فاعدم كونهما مستقلين بالتأثير اما الصورة فلان تأثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب آلات جسمانية فعين انه لا يمكن ان يكون الصادر الاول من الحق الاحدى الذات الاعقلا ولا يخفى على التأمل ما فيه وانما جعل القلم ظل لان الذات الاحدية هو النور قال الله تعالى الله نور السموات والارض والقلم هو الموجود الذى حصل وجوده منها وتابع لها في وجوده وقد ضعف ضوء الوجود فيه فيكون مثل الظل المحسوس فلذا اطلق الظل عليه (اظلت الكلية) اى الكل الذى هو المركب من الذات الاحدية والقلم (فكان) ذلك الظل (لوحا) اذ ما عدا الصادر الاول من الموجودات لا يصدر عن البارئ تعالى الا بتوسط (جرى القلم على اللوح بالخلق) اى بآيجاده ولا يتألف فيه كون اللوح ظلًا للكلية لانه يجوز ان تكون الكلية علّة تامة والقلم علّة موجدة او يراد بالخلق التدبير اى بتقدير الحقائق والمعاني وتصويرها فيه مفصلا

﴿ حص ﴾ (استمع ما لا ينهى لافى كل شئ) يعنى ان عدم التناهى اما ان يكون في البعد او في العدد اما الاول فقد دل على استحالة تدبيره ان تنهى الابعاد واما الثانى فمتنع بشرطين اعتبر الحكماء احدهما الاجتماع في الوجود الخارجى وثانيهما الترتب كافي للعلل والمعلولات على ما يدل عليه برهان التطبيق فلا يمتنع ما لا ينهى في كل شئ (بل في الخلق) يعنى الموجود الخارجى ولا يمتنع في كل موجود خارجى (بل في ماله مكانة ورتبة) اى في الموجود الخارجى الذى يكون مترتبا اما طبيعيا او وضعيا لافى غيره اذ عدم تنهى معلومات الحق والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان وعدم تنهى المعدات كالضوء والاستعدادات غير مستحيل بل واقع عندهم وانما لم يصرح بشرط الاجتماع في الوجود اكتفاء باعتبار وصف عدم التناهى في الخلق اى الموجود الخارجى لانه اذا لم تكن الاجزاء مجتمعة

في الوجود الخارجي لم يتصف بوجوده خارجي بعدم التناهي بل كل ما هو موجود من تلك الجهة فهو موصوف بالتناهي والحاصل ان الكل موصوف بالتناهي وهو من حيث هو كل ليس بموجود في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل لان وجود الكل في الخارج مع انتفاء اجزائه فيه يدعيه الاستحالة ووجود جميع اجزائه الكل في جميع اجزائه ما لم ليس بوجود الكل من حيث هو كل في الخارج بل في الوهم كاجزاء الحركة بمعنى القطع فلا يكون موجودا لصالا فلا يتصف بوجوده خارجي منها بعدم التناهي ابدأ (ورجى في الامر) اي الامور الغير المتناهية ضرورة الوجود في العلم سواء كان علم البايعي تعالى او علم المجردات التي هي الاوائل لان العلم باسبب يوجب العلم بالسبب ولا شك ان الاسباب وكذا مسبباتها مع كونها معلوبات لها غير متناهية (هناك) اي في الوجود العلمي (الغير المتناهي كمسبب) لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند الى اسباب لا تنهاى ولا شك ان جميعها معلوم لها فتكون في علومها سلاسل غير متناهية من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجمعة او مفصلة **فصل** (لخصت الاحدية) هذا بيان آخر لعلق علمه تعالى بالوجودات ليتبين ان الوجود من الذات باي اعتبار من اعتباراتها يقع فيها وتغيره ان الذات الاحدية لخصت (نفسها) لما قرر من انه تعالى عالم بذاته (وذاته) تعالى (كأنه قدرة) لان القدرة هو ما به يؤثر الشيء في الغير سواء كان الحق سبحانه يؤثر في جميع الاشياء لذاته كما اشير اليه في ذاته تكون قدرة (فلخصت القدرة) لانها عين ذاته ولا يمكن انفكاك الشيء عن نفسه فان قبل لا يلزم من ملاحظة الذات مع كونها قدرة في نفس الامر اي كونها بحيث يصدق عليها القدرة في نفس الامر ملاحظة القدرة لجواز ان يكون من الامور التي لا يلزم من تعقلها تعقل الذات قلنا ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجوهها واعتباراتها ومن جلته ذلك الوجه فيكون ايضا معلوما لها (فلزم العلم للثاني المشتمل على الكثرة) لان القدرة امر اضافي اذ لا تكون قدرة الا على الشيء فلا يمكن تعقلها بدون تعقل ما اضيفت اليه وهو المقدورات المتكثرة الغير المتناهية (وهناك) اي في العلم الثاني

الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار قادريتها (افق عالم الزبونية)  
 ومطلع عالم المرية والايحادان فيه تعلق علمه تعالى بوجودات الاشياء  
 وكيفية تعاملها وجه مخصوص وذلك كافي في وجوداتها في اوقافها  
 فيكون ايجاد الموجودات الخارج جية طالعة منه (بليها عالم الامر) يعني  
 اول ماخرج من العلم اني العنيت هو عالم العقول والنفوس (يجري به)  
 اي بسبب العلم الثاني (العلم) على اللوح لذلولة لم يكن العلم واللوح موجودا  
 فضلا عن جريان العلم على اللوح لان علمه تعالى بالممكنات فعلى مقدم  
 على وجوداتها تقدما بالذات ويمكن ان يزداد باللوح العرش او مخلوق تحته  
 لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا صورته تحت العرش (تكثر الوحدة)  
 التي هي العلم الاجالى البسيط للذات الحق بسبب جريان العلم على اللوح  
 وبه نصير متكررة مفصلة في اللوح وهو النفس واعلم ان الشيخ في طبيعيات  
 انشفاء في كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط بمسئلة تدفن معلومياتها لك  
 وتسل عنها وانت متيقن بانك تجيب عنها بما علمه من غير ان يكون  
 هناك تفصيل البتة بل انما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك ثم اخذك  
 في الجواب الصادر عن يقينك بما علم به قبل التفصيل والترتيب قال فاحد  
 هذين القسمين هو العلم الفكري الذي انما يستكمل تمام الاستكمال اذا ترتب ركب  
 والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه ان يكون له في نفسه صورة  
 بعد صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك  
 علم فاعل للشيء الذي يسميه علم افكر ياوميد الله وذلك هو القوة العقلية المطلقة  
 من النفس المشكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو  
 نفس اي متعلق بالبدن فبالم يمكن له ذلك لم يمكن له علم نفساني واما انه  
 كيف يكون للنفس الناطقة مبداء غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع  
 نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في العقل المحض شيئا  
 تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصوره بل هو مبداء لكل صورة تفيض عنها  
 على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الخلال في المقارقات المحضة في عقلاها  
 الاشياء فان عقلاها فهو العقل الفعال للصور الخلاق لها انتهى فعلى  
 ما ذكره الشيخ وغيره لا يكون في علم الواجب ولا في علوم العقول تكثر

٢ نسبه نسخه

٣ الظاهر هي نفس اي متعلقة

٤ الظاهر هو

ونفصل مع وجوب كونها عالمه بجميع الاشياء وهذا يتصور على وجهين  
 احدهما ان يكون جميع المعلومات الغير المتناهية موجودة بوجود واحد على  
 كالأجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتلل الواحد في نفسه فان لكلها  
 وجودا واحدا خارجيا وثائهما ان يكون لكل واحد من العلوم وجود  
 لكن لا يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتقنا اليه فانغاه  
 الكثرة من علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيها تفصيل وقصد  
 بالذات والوجه الاول لبساطته يناسب المقارنات المحضة الا انه قد نين لك  
 مما تقدم ان بين علومها ترتيبا سيبا وهذا يقتضي التعدد والتكثير الا ان يقال  
 ان ذلك الترتيب ينهما بالقوة يعني ان ذلك الواحد في البسيط بحجة لوجل  
 الى الاجزاء لكان بينهما تقدم وتأخر ذاتي كالترتيب الذي بين اجزاء المتصل  
 الواحد في نفسه فان فيه جزءا وجزءه جزءا وجزءه جزءه فكون بينهما  
 ترتيب على الوجه الذي ذكرنا واما ما كان فلا يكون في علمها نكرو وتفصيل  
 بل لا يكون تفصيل اجاله الا في النفس ونكرو وحدته (حيث يغشى السدرة  
 ما يغشى) السدرة شجرة النبق روى مر فوما افها في السماء السابعة  
 وعليها مثل النبق فان قيل ما الذي يغشى السدرة قلنا انه انوار الله تعالى  
 ونجلياته لكن هذه الشجرة قوية لا تصير بهاد كادكا كالطور يعني انه يغشى  
 الوحدة التي هي العلم الاجالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلياته  
 وانواره ما يغشى اى ما لا يحصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراد من السدرة  
 اللوح اى فصل الكثرة الى وحدة اسم حيث فصل الى اللوح كثرة  
 الانوار وهي بعينها كثرة العلم يعني انه لا نكرو وحدته قبل وصوله الى اللوح  
 بل انما يتكثر حين وصوله الى اللوح (وياق الروح والكلمة) اى بسبب العلم  
 الثاني وتعلقه بالمعاني يصير الروح وهو المعنى المجرد ملاقيا للكلمة يعني  
 الظهور بحسب المعنى والوجود الخارجى فكما ان بالكلمة تظهر المعاني  
 الخفية في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني وانوارها  
 في الخارج ويحتمل ان يراد بالكلمة كلمة كن يعني ان الروح يصير ملاقيا للكلمة  
 كن يعني الاجاد بسبب العلم الثاني ولما كانت المعاني المعنوية تخرج من العلم  
 الى الله بنعير كلمة كن عبرته بها لانه لازمه (وهذا اذاق عالم الامر) يعني

ان هناك عالم الامر الذي هو الافق سماه فقال له يصعب ويظهر منه عالم  
 الجسمانيات الموجودة في الخارج (بلها العرش) وهو اول الاجسام  
 واعظمها المسمى بقلك الافلاك (والكرسى) وهو قلك البروج وفلك  
 الثوابت (والسماوات) السبع (ومادياها) من الكواكب والهبول  
 المنصرية وبساتنها ومركباتها مثلا فالوجود اذا اشتدى من  
 عند الاول لم يزل كل نال منه ادون مرتبة من الاول ولا تزال تخط درجات  
 الوجود الى ان تنتهي الى الهبول المشتركة المنصرية فاول مرتبة  
 البدو درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة  
 الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العلية ثم مراتب الاجرام  
 السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم بعدها يتبدى  
 وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة وتكون بعدها مراتب العود  
 اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه فيلبس اول الصور العناصر ثم  
 يتدرج بسرايسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة  
 من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات  
 الجسادية ثم الناميات ثم الحيوانات وافضلها الانسان  
 وافضل الناس من استكمل نفسه فصار عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي  
 تكون فضائل علية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة كما ان اول  
 الكائنات من الابتداء الى درجة المنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما  
 فبهنا يتبدى الوجود من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم تحدث عقول  
 فيكون الحق الاحدي الذات مبدا لمراتب الموجودات من وجد وعادالها  
 من جهة اخرى كل (يسبح بحمده) قال الله تعالى تسبح له السماوات  
 السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده ونسبحه اما  
 بلسان الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه او بالدلالة على تزيينه  
 عن سمات النقص وتقدسه عن شوائب الامكان (ثم يدور على البدأ)  
 اي بعد حصول وجوداته يتحرك كل من تلك الموجودات حول البدأ  
 ويتوجه نحوه طبا واردة حتى يستفيض منه كالاته اذ كل شيء يستدعي  
 ويطلب كالاته اللابقة به بحسب استعداداته المناسبة لها ولا يحصل شيء

من تلك الكمالات الامن جضرته جلت عطمنه وتعالى كبرياؤه فلا جرم  
 كل شئ يقبل عليه خلي وجهه يلقى بحاله حتى يصل الى كماله المطلق لانه  
 سواء علمه اولم يعلمه اعتقد ان ذاته متشابهة لتلك الكمالات اولم يعتقد كما  
 ان بعض الناس يسبون الدهر لاعتقادهم انه هو الفاعل حقيقة  
 الجواهر ويقرون بعظمة الله وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله  
 تعالى يكون سبهم راجعا الى ذاته قدسست قال الله تعالى يوذني ابن  
 آدم بسبب الدهر وانا الساهر وفي رواية فان الله هو الساهر حقيقة  
 ويحتمل ان يقال ان كلا من العرش والكرسي والسموات يدور على  
 المبدأ اي يتحرك كل منها بناء على تشبه عبادتها اذ حركات الافلاك  
 واختلافها جهة واسرعا وابطأ بسبب تشبهها الى مباديها المختصة  
 بها كما بين في موضعه (وهناك عالم الخلق) وهو عالم الاجسام واجزائها  
 بواهر اضها الحالة فيها (يلتفت منه الى عالم الامر) اذ بانظر في هذا العالم  
 والتأمل في اجزائه يعرف وجود المجردات في الخارج كما قيل ان موجد  
 الاجسام بالذات لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات  
 ايضا لانه واحد لا يصدر عنه الا الواحد فتعين ان يكون امرا وراها  
 ولا يكون ذلك الا عالم الامر (ويأتونه كل فردا) يعني ان كلا من  
 الموجودات يرجع الى المبدأ حال كونه منفردا من الموانع ومجردا عن  
 العوائق عن الرجوع اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته  
 قدسست اعني توجهها من الكمال الى نقصان اذ صدور الخلق من  
 الخالق يكون على هذا النمط كذلك يعود وجوداتها اعني توجهها  
 من النقصان الى الكمال لان يعود لخلق الى الحق يتحقق على هذا  
 المنهج رجوعا بفضائنها عن نفسها الى ذاته تعالى وذلك اما طريعى  
 اولرأى يعبر عنه بالقضاء في التوحيد لله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه  
 يرجعون فالشيخ اشار الى هذه المراتب اما الى البدو فيقوله يليها عالم  
 الامر واما الى العود فيقوله ثم يدور على المبدأ واما الى القضاء فيقوله  
 يأتونه كل فردا ويمكن ان تعين هذه المراتب الثلاث في كل موجود  
 كما انها لا تعبر بالقياس الى مجموع الموجودات من حيث هي جملة



فصل في إمكان القوم في ثبات وجود الباري تعالى مسلكان  
 أحدهما وهو الاستدلال بالاثار على مؤثرها وموجدها وهذا هو  
 طريقة المتكلمين والحكماء الطبيعيين واليه أشار الشيخ بقوله (لأن تلخص  
 عالم الخلق) ونظرفيه (فترى فيه إمارات الصنعة) فتعلم أنه لا بد من صانع  
 بالذات غير مصنوع وثانيهما وهو اعتبار الوجود من حيث  
 هو موجود والنظر في أحواله وهذا هو طريقة الحكماء المشاهير  
 وأشار إليه بقوله (وتلخص) أي ولك أن تلخص (عالم الوجود المحض) سماه  
 عالماً لأنه يعلم منه الصانع كما يعلم من الآثار والآيات (وتعلم أنه لا بد من وجود  
 بالذات) أي موجود لا يكون وجوده مستقداً من الغير وتقرى به أن يقال لا شك  
 في أن شيئاً ما موجود فلا يخفى من أن يكون واجباً أو ممكناً ضرورة انحصار  
 الموجود فيهما فإن كان واجباً ثبت المط وإن كان ممكناً فلا بد من  
 الانتهاء إلى الواجب لأن الممكن لا يمكن أن يوجد بذاته واللازم  
 الترجيح بلا مرجح فتعين أن يوجد بغيره وذلك الغير متمتع أن يكون  
 ممكناً إلى غير النهاية لاستلزامه التسلسل فتعين الانتهاء إلى موجود غير  
 ممكن وهو الواجب (وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات) يعني يجب  
 أن يكون عينه لا مقتضى ذاته كما سبق بيانه (فإن اعتبرت عالم الخلق) بأن  
 تستدل بالمصنوعات (فانت صاعد) متوجه من السفلى وهو الممكن  
 المصنوع إلى العلو وهو الواجب الصانع (وإن اعتبرت عالم الوجود  
 المحض) واستدللت بالموجود من حيث هو (فانت نازل) متخدد من العلو  
 وهو الواجب الحق إلى السفلى وهو الممكن الخلق (تعرف بالنزول أن  
 ليس هذا ذلك) يعني أنك تعرف بالنزول من الوجود المحض إلى مراتب  
 الامكان إن هذه بلغة في حدود ذواتها وذلك حق محض لأن  
 الطريقة التي سلكها الأكهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين  
 الواجب لأنهم بعدما اثبتوا في الوجود موجوداً هو الواجب بينوا أن  
 وجوده لا يمكن أن يكون زائلاً عليه كافي سائر الموجودات بل هو عينه  
 بخلاف الطبيعيين والمتكلمين فإنهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم  
 نقاه وبالجملة أنك تعرف بالنزول الحق والباطل وممراً بينهما (وتعرف

بالصعود من) لخلق لي الحق (ان هذا هذا) يعني انك تعرف بالصعود  
الباطل فقط ولا تعرف الحق المحض ولا يميز بينهما كما سأتى بيانه من  
قريب (سزبهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يبين لهم انه الحق  
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) جعل الشيخ المرتبئين  
المذكورتين في الآية اعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس  
على وجود الحق ومرتبه الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء  
الطريقتين المذكورتين اما كون المرتبة الاول بازاء الطريقة الاولى  
قطايرة واما كون المرتبة الثانية بازاء الطريقة الثانية المختارة عند  
القوم فلانهم يستدلون بالنظر في الوجود على واجب بالذات ثم  
بالنظر فيما يلزم الوجوب على صفته ثم بالنظر في الصفات على  
كيفية صدور انفعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق على  
الخلق وهو المشار اليه في الآية بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء  
شهيد اى اولم يحصل له الكفاية في كونه موجودا انه شهيد دال على كل شيء  
يعلم وجود كل شيء منه كما اشرنا اليه وانه محقق ومثبت اكل شيء ويمكن  
ان يجعل المرتبئين المذكورين فيها بازاء المرتبئين اعنى مرتبة الاستدلال  
ومرتبة المشهود والعرفان والى الاول وهي مرتبة من يرى الحق  
بالاشياء اشار بقوله سزبهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم والى الثانية  
وهي مرتبة من يرى الاشياء به تعالى اشار بقوله اولم يكف بربك انه  
على كل شيء شهيد فالاولى درجة العلماء الراصين والثانية درجة  
الصديقين العارفين ﴿ فص ﴾ اعلم ان المفهومات  
منحصرة في الثلاث الواجب والممكن والمتع اما الواجب فهو حق  
محض لذاته واما المتع فهو بط محض لذاته واما الممكن فهو بط في  
ذاته موجود بفسره فعنى قوله (اذا عرفت اولا الحق عرفت الحق  
وعرفت ما ليس بحق) انك اذا علمت اولا الوجود علمت الموجود  
المحض وعلمت ما ليس بمحض الوجود من الاشياء التي هي باطلة في  
حدود انفسها ثابتة بغيرها اذ في الطريقة المختارة يكون الابتداء من  
العلمة والانتهاة الى العلولات التي هي ممكنات وتعلم ان كلامها مستفيد

الوجود من ذلك الوجود المحض ( وان عرفت الباطل ) اولاً بان  
اعتبرت اولاً المصنوع الذي هو هالك باطل واستدللت على وجود الصانع  
( عرفت الباطل ولم تعرف الحق ) كما هو حقه اى بوجه كونه حقاً محضاً  
اذ غاية ما علم في هذه الطريقة انه يجب ان يكون للمصنوع صانع واما  
ان ذلك الصانع موجود محض ام لا فغير معلوم منها ولا يبعد ان يكون  
هذا اشارة الى اشرفية الطريقة المختارة فعلى هذا يكون المذكور  
في هذا الفصل تفسيراً لقوله ليس هذا ذاك وهذا هذا ولما كان في  
اعتبارك الحق ومعرفته اولاً يحصل لك زيادة علم وعمير ( فانظر الى الحق )  
واعتبره اولاً ( فانك لا تحب الاقلين ) الساقطين في حد ودانفسها  
لان الا قول دناءة بمنع الميل مطلقاً الى صاحبها فضلاً عن افراطه  
( بل توجه وجهك ) واجعل ذاك متوجهاً ( الى الحق ) بكليته ولا تغفل  
عنه لمحبة عين ولا تكثف اليه بالتوجه في بعض الاوقات و ببعض القوى  
﴿ قص ﴾ ( اليس قد استبان لك مما سبق ان الحق الواجب  
لا ينقسم قولاً على كثيرين فلا يشارك ندا ) لان الند هو المثل المخالف  
العادى والمثل هو المشارك في تمام الماهية فاذا لم تحمل ماهية الحق على  
كثيرين لم يكن له مثل لان المثلية تقتضي انتشارك في الماهية فاذا لم يكن له مثل  
لم يكن له ند لان انتفاء العام بوجوب انتفاء الخاص ( ولا يقابل ضداً )  
صطف على قوله لا ينقسم قولاً لا يعلم ذلك مما تقدم من قوله لا موضوع له  
لانه اذا لم يكن له موضوع لا يمكن ان يكون له ضد لان الضدين هم المتعاقبان  
على موضوع واحد ( ولا يجزى مقداراً ولا واحداً ) وقد علم مما سبق  
ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقاً سواء كانت مقداراً بان تكون قابلة  
للقسم الغير المتناهية او واحداً بان لم تكن قابلة لذلك سواء لم يقبل قسمه  
اصلاً او يقبلها ولكن ينتهى الانقسام الى ما لا يقبل اصلاً ( ولا يختلف  
ماهية ولا هوية ) كما تقدم في صدر الكتاب ( ولا يتغير ظاهرية وباطنية )  
لما سبق من ان حينية ظهوره وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان واصف  
الحق الواجب على هذا التهيج ( فانظر هل ما قبله مشاعرك  
ومثله ضمائر كذا ) اى انتهت الى مدركات حواسك ومثقلات

عقلك وتخصصها واحدا واحدا. يمكن فيها شيء ان يكون احوله  
 كذلك فاما الانشاك لك لا تجده فيها فليس ذلك الحاصل في قواك المدركة  
 (الاميانة) يعني للمحق الواجب (فهذا منه) اى الحاصل في علمك  
 صادر من الحق معلول لانه موجود مابين الحق وكل موجود كذلك  
 فهو صادر منه اذ لا يخرج موجود من الحق تعالى ومعلوله (فدع  
 هذا اليه) اى اترك معلومك متوجها الى الحق لان الحكمة من خلقك  
 معرفته تعالى بصفاته الذاتية والفعلية كما قال تعالى كنت كثر احتيا  
 فاحييت ان اعرفي فخلقت الخلق واذا عرفت ان ذات الواجب تعالى  
 منزوع عن ان يحيط به عقلك وحواسك (فقد عرفته) ان غاية الادراك ان يدرك  
 ان لا يدرك كما قال الصديق رضي الله عنه الهجر عن درك الادراك ادراك  
 فص (كل ادراك فاما ان يكون للام) اى لما هو كمال وخير  
 عند المدرك من حيث هو كذلك او بغير ملام بل منافر اى لما هو آفة  
 وسر عند المدرك من حيث هو كذلك (اولا ليس بلام ولا منافر) ضرورة  
 فسرجه وراحكماء (الذة) بانه (ادراك الملام) وفسروا (الذتي)  
 وهو الالم بانه (ادراك المنافر) وفسر الشيخ الرئيس في الاشارات الذة بانها  
 ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك  
 وزاد فيه قيد النيل والوصول فقد قيل في بيانه ان ادراك الشيء قد يكون  
 بحصول صورة متساوية ونيله لا يكون الا بحصول ذاته والذة لا تتحقق  
 بحصول ما يساوى الذي بذاته الانسان قد يتصور ذات الذيد ولا يلتذ  
 بمجرد تصور ها وحصول مثالها عنده فلا يكفي في الذة مجرد الادراك  
 بل لابد مع ذلك من النيل ايضا هذا كلامه وفيه نظر لانه ان ار يدان  
 واحدا من الانسان لا يلتذ بمجرد تصور ها وحصول مثالها عنده في وقت  
 من الاوقات فهو ماذ يجوز ان يكون حصول ما يساويه كالاقوة من القوى  
 فيلتذ به كما ان حصول نفسه ايضا كان لواحد منها وان ار يدان بعض  
 الانسان لا يلتذ بحصول مثالها عنده في بعض الاوقات فهو مسلم  
 لكن يجوز ان لا يكون حصول ما يساوى الذي بذاته لا وخير عند المدرك  
 فلذلك لا تتحقق الذة بحصول ما يساويه لادم حصول ذاته نعم

لو ثبت كإية ما يساوى اللذيق وخير به عند المدرك ومع ذلك لا يكون  
متذابه لهم وأتى له ذلك وايضا يلزم على هذا ان لا يكتفى التبل ايضا  
في القوة لان الاختان قد يشاهد ذات جلال ولا يكتفى بمجرد مشاهدتها  
وحضور ذماعتده واما الوصول فقد بينه بالذلة ليست هي ادراك اللذيق  
فقط بل هي ادراك حصول اللذيق للملته وحصوله منه ايضا لا بد من قيد  
الوصول حتى تحصل ما هيبة اللذة وفيه ايضا نظر لان الاتم ان اللذة ليست  
هي ادراك اللذيق فقط فالذاتة مثلا كالأول خير بالنسبة اليها وهو الخلاوة  
مثلا وبمجرد ادراك الذاتة اياها يلتذبه من غير توقف على ادراك حصولها  
لها ولو لم ذلك نقول انهم قد اخذوا في تعريف اللذة قيدا يفتي عنه  
وهو الكمال بالنسبة الى المدرك لانه مأخوذ في مفهوم السلام المأخوذ  
في تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشيء بالفعل مناسبه لابقاه. فحققة  
تعريفهم ان اللذة ادراك لما هو حاصل للشيء بالفعل مناسبه لابقاه  
من حيث هو كذلك فقد اعتبروا في تعريفها حصول اللذيق للملته المتعلق به  
الادراك غاية ما في الساب ان الشيخ فصل بعض قيود اجلوها في التعريف  
لانه ذكر قيدا لا بد منه ولا يتم التعريف بدونه كما توهم بعضهم حيث  
قال فاذكره الشيخ اقرب الى الحصيل من المشهور ومن الحكماء لانه  
لما احتج الى تفسير الملايم والمتاخر بهذين التفسيرين فايرادها اولي قصرا  
للمسافة وتفصيلا للحصيل وايضا فانه ذكر التبل وقيد الوصول وقد  
بان انه لا بد منهما (ان لكل ادراك) اي مدرك سواء كان جوهر العقل  
او قوة من قواه (كالا) وقد سبق تفسيره (ولذته ادراكه) كما تقرر  
(للهوة) اي القوة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع  
(ما يستطيه) ويستحسن عند ما فان قيل القوة الشهوانية والقوة  
النفسية ليستا من القوى المدركة مع ان الشيخ رحمه الله في صديان القوى  
المدركة وكالاتها والتذاذها بها فانه مقتضى القوة الشهوية مثلا قد يكون  
كالقوة مدركة بخصوصها كتكيف الذاتة بكيفية الخلاوة فانها  
من مقتضيات الشهوة مع انها من كالات تلك القوة فاذا ادركتها التبل  
بها وقد لا يكون كالاولا احدهم يعني كغلو به العدو وغلبة المصديق

فان الانسان اذا سمع احدا يهيم بالتذنب لاجل انها من كالات القوة السامعة  
 لان التذاذ النفس بها ليس من حيث انها صوت حسن بل لان جزئياتها  
 من كالات القوة الشهوية او الغضبية فاذا ادركت النفس كليتها بالذات  
 وجزئياتها بواسطة قوة جماعية التذنب بها ذلك فكمالات القوة الشهوية  
 مثلا كالات للنفس لان حيث هي بل باعتبار كونها معها والتذاذ النفس  
 بمقتضيات الشهوة والغضب قد يكون لاجل انها من كالاتها لالانها  
 من كالات قوة مدركة يخصصها كما اشار اليه الشيخ بقوله (وللغضب  
 الغلبة) اي للقوة الغضبية التي هي البائدة على دفع المضار ان يتكيف  
 بكيفية الغلبة والمضرة اللتين حلتا بمغضوب عليه او بكيفية شعور  
 يادى تعاقب بمغضوب عليه فان الغلبة ليست من كالات القوى الدراك بل  
 من كالات القوة الغضبية ولذلك افرد هما بالذكر (ولاهم الرجاء)  
 اي للقوة الواهمة التكيف بهيئة شئ يرجوه او بصورة شئ يذكره  
 (ولكل حس) اي لكل شئ من القوى الحسية (مابعد) اي كمال يتها (له)  
 فليتبادر اذ مثلا للقوة الباصرة كمال هو الالوان الحسنة والاشكال  
 الجلية والسامعة كمال هو الاصوات الرخيمة والغمات المتناسية والذائقة  
 كمال هو الطعم والشم كمال هو الرائحة الطيبة واللامسة كمال هو الكيفيات  
 المناسبة لها فاذا ادرك كل منها ما هو كمال لها التذنب بها (ولما هو اعلى)  
 اي للقوة العاقلة من حيث هي التي هي اعلى من تلك القوى كمال هو الحق  
 وهو ان يتمثل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا  
 على الوجه اليقيني المبراه من شواشب الظنون والادهام (وخصوصا  
 الحق بالذات) وهو ان يتطبع فيها بقدر استطاعتها جليلة لمبدأ  
 الحق تعالى بحسب قدس ذاته وتزده صفته الذاتية واقعية (كل كمال  
 من هذه الكمالات) المذكورة (ممشوق) ومرغوب (لقوة) هي (دراكة)  
 فاذا ادركت التذنب به  اي  اعلم ان النفس الناطقة  
 الانسانية تقاس الى القوة الحيوانية التي هي المبدأ لادراكات جزئية  
 وحركات شخصية احوالا شتى احدها ان تكون مغلوطة ٧ للقوة الحيوانية  
 التي يدعوا شهواتها قارة وغضبها اخرى اللذان يبعثان عن المخلة  
 والتمهمة بسبب ما تذكرانه او بسبب ما تبسأ دي اليهما من الحواس الى

٧ معلومة فلهذه

حركات مختلفة بحسب تلك السواحي وتكون العاقلة خالصة لها في تخصيص  
 مرادها فتكون هي اشارة تصدر عنها افعال مختلفة والعاقلة مؤثرة  
 وثابتة ان يكون القوة الحيوانية مغلوطة لها مؤثرة باثرها متشبهة  
 بنمائها فكانت العاقلة مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادى  
 وثابتة ان قد تغلب هذا وقد تغلب ذلك فاذا غلبت القوة الحيوانية  
 وتبع القوة العقلية لها لم تمت فلما كانت نفسها كانت لو امة اذا عرفت  
 هذا فنقول ( ان النفس المطمئنة ) الساكنة بالله غير مكفزة الى غيره  
 ( كما عرفت ان الحق الاول ) اي لو وصول اليه فقوله ( ادراكها ) المراد به  
 المعنى اللغوي وهو الوصول نفسه برويانه لقوله عرفان الحق الاول  
 وحاصله ان كمال النفس المطمئنة وضواها الى الحق المتخفى ( ذكر فانها )  
 الحق الاول مرتبة قدسية اي بحسب قدس ذاته وتتم صفاته واسماها  
 عن شوائب الحوادث والتفصيص ( غلى ما ) اي على الوجه الذي تستطيع  
 النفس المطمئنة وتستعد لان ( يتجلى لها ) فان تجلى الحق الاول على  
 الوجه الذي هو عليه غير ممكن لغيره ( هو اللذة القصوى ) لما ذهب  
 جماعة الى انحصار اللذة القوية مطابقة الحسية كالكل والشرب والجماع  
 والغلبة فهو لاء لا يتجاوز من ثمة البهائم والسباع وذهب طائفة  
 اخرى الى انحصار اللذة القوية فيها فهم يثبتون اللذة العقلية ايضا ولكن  
 يستحقونها بالقياس الى الحسية فاشار الشيخ الى ردهما بان قال اللذة  
 العقلية هو اللذة القصوى ويأتى ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند  
 المدرك من حيث هو كذلك ولا شك في تفاوت الادراك في حد نفسه  
 بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلقه فيتفاوت اللذة ايضا وذلك إما  
 بتفاوت الادراك او المدرك او بتفاوت الادراك فسلانه كلما  
 كان اتم كان اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب  
 يكون لذته اكثر مما اذا رأى من مسافة ابعد واما بتفاوت المدرك فلان لذة  
 السمع الصحيح من الصوت الحسن اشد من لذة السمع المريض منه وعكس  
 ان يرجع هذا الى تفاوت الادراك واما بتفاوت المدرك فلان العشوق  
 المتصور كلما كان احسن يكون اللذة في رؤيته اكثر ولا شك ان ادراك

القوة العادلة اقوى من الادراك الحسية لان الادراك العقلي واجل الى كنه الشيء الذي هو اصعب المدركات حتى يميز بين اللاهية واجزائها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس ويميز بين الخارجى واللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط والادراك الحسى لا يصل الا الى المحسوس الذى هو اظهر المدركات لمشاركة الحيوانات العجم مع الانسان فى ذلك الادراك فالادراك العقلى اقوى والقوة العاقلة اقوى من القوى الحسية لانها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها ومدركات القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات على ما هي عليه ومدركات الحس ليست الا اعراضا مخصوصة هي الالوان والطعوم وباقي المحسوسات وما يتعلق بها من المعاني الجزئية ومن الين ان لانسبة لاحدهما فى الشرف الى الآخر فيكون اللذة العقلية اشد من اللذة الحسية واقوى منها ﴿ **فصل** ﴾ ( كل مدرك متشبه

٤ نسبة نعمته

من جهة ما يدركه ) اى لكل مدرك مشابهة ومتناسبة يحصل له اما من جهة الرضاة والتصفية او من جهة النظر والفكر او غير ذلك بما يدركه ( تشبه ٤ اتقبل والاتصال ) اى تشبها هو منشاء لقبوله للمدرك واقصالة به اتصالا تاما حتى ذهب بعضهم الى ان المعلوم يتحد بالعلم وبعضهم الى انها يصيران كالا واحد ( فانفس المطمئنة ) بالله تعالى المهدية عن العلائق البدنية القلالية ( سخطا معنى ) بفيض عليها ويتصل بها ( من اللذة الخفية ) اى من اللذات الروحانية العقلية من اشراق انوار الله تعالى وجماله ( على ضرب من الاتصال ) بحيث تغلب على نور وجودها فتضمحل عند تلائمه هذه الانوار ( فيزى الحق ) فى كل شئ بل كل شئ ( وتبطل عن ذاتها ) وتقوى وتعلم انه تعالى هو الموجود وما سواه يطلان وخيال ويتحقق بحقيقة قول لبيد الاكل شئ ما ينسلا لله باطل ( فاذا ) زال هذه المعاني عنها يسرعة كما اشر الى الشيخ فى مقامات اعارفين بقوله كانها يروى توهم الى ثم تخمد عنه ( رجعت الى ذاتها واكأت ) اى طادت وصارت على ما كانت عليه قبل ذلك ( لها ) اى لنفس جهنم ( لصف ) اى اسف



على قواه وتضجر على ٦ فقد انه لم يفرقه المظ الحقيقى ﴿فمن﴾  
 المقصود من هذا النص دفع ما اورد على تعريف اللذة وتفرده  
 ان من الاشياء ما هو كال وخير عندنا كالصحة والامن والطعام وضعها  
 فلو كان اللذة ادراك لللايم لكننا نلتذ بها وليس كذلك وجوابه  
 ان اللذة يتحصل وجودها بشئين احدهما وجود اللايم عند المبرك  
 والثانى ادراك ذلك اللايم من حيث هو ملايم فعدم الالتذ بتلك  
 الاشياء لاجل انتفاء احد جزئيهما وهو الادراك على وجه الملايمة  
 وانتفاءه اما بانتفاء الادراك كما اشار اليه بقوله (ماكل مايلى اللذة  
 يشرب بها ولاكل محتاج الى صحة يظن لها) يعنى ليس كل من يقرب  
 للتذبه ويحضر ذلك عنده ان يدركه او الادراك على وجه الملايمة  
 كما اشار اليه بقوله (بل قد يعاق) وبكرهه ثم شرع في توضيح  
 ذلك بقوله (اليس الممرور) وهو من به مرة الصغراء (يستحب  
 الحلو) اى يمدد خيشا (ويستبشع) وبقوله (اليس من به جوع  
 ولجوس) معنى بولى باليونانية الشئ العظيم جدا وموس هو الجوع  
 والرابة جوع الاعضاء مع شبع المعدة وهذا هو السمي بالجوع البزى  
 (يعاق الطعام) والحال انه (يدوب يذنه جوعا جوعا) ولما به  
 على ان وجود التذبه عند التلذ لا يكتفى في تحقق اللذة بل يجب ادراكه  
 اراد ان يذنه على ان وجود المؤلم عند التألم لا يكتفى ايضا في تحقق  
 الألم فقال (ماكل متقلب في كل سبب مؤلم بحس به) ثم اوضحه بقوله  
 (اليس الحذر) الفاسد للقوة اللامة (لا يؤله احراق النار ولا اجاد  
 ز بهرر) فلا يكتفى في تحقق اللذة ولا ألم وجود الكمال والاتفة عند  
 المبرك بل يجب ادراكهما من حيث هما كذلك ﴿فمن﴾  
 اعلم ان المرض سواء كان بلا اشتراك او التشابه اما يبنى يكون افعال  
 البدن بسبب عروضة مأوفة او تنفاسى يكون افعالها فيه كذلك  
 فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع وبالجدة كذلك ايضا يمكن ازالة  
 مرض النفس عنها انما عرفت هذا فقول قد اورد على قولهم اللذة  
 المعولية هي اللذة القصوى شهوة وتفرها انه لو كانت اللذة ولا بد كانت

للنفس ملئفة بأدراكها لوجب ان يشق في اليها ويتألم بحضور ضاهاها  
 كالقوة السامعة فانها يشاق الى الاصوات الرخيمة التي هي كمال لها  
 ويتألم بوصول الاصوات المشددة اليها ودفعها اليه لا يلزم من عدم  
 الشيق النفس الى العقولات الصرفة والميل اليها عدم كونها ملئفة  
 به لجوز ان لا تكون النفس متوجهة اليها بسبب غطاء مانع هو انهما  
 في الذات الحسية واشتغاله بالحواس الصرفة وما لم يلتفت اليها  
 لم يجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها فاذا ازيل ذلك الغطاء الذي  
 هو الرض عن بصورتها وصلت اليها وتلذت بها كما اشار اليه الشيخ  
 مبتدأ الامراض البدنية ودفعها ثم التذوق البدنية بما ذكرها قبل ذلك  
 او يتألم بها بما لم يكن يتألم بها ثم قياس الامراض النفسانية وازالتها  
 والتذوق بالعقولات عليها قوله (ما حال المرور) الذي له مرض بدني  
 (اذا كشف عنه غطاؤه سوء المزاج ومنه جوع ولجوع اذا استفرغ  
 عن معدته الذي والخصر) اذا سرت قوة الحس في جوارحه ليس الاول  
 يستلزم الحلو استند اذا ليس الثاني يلقاه اي يحركه (الجوع اقلاقا)  
 ويحمله بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة (ليس الثالث  
 ينهكه الالم انها كما) اي يصير بحيث لا يطيق على كلفه ومشتته لحة  
 (كذلك اذا كشف عنك غطاؤك) وازيل عنك حجابك الذي كان  
 على قلبك وحواسك من اشتغالك بالمحسوسات وغفلتك عن العقولات  
 الصرفة وعدم توجهك اليها (فبصرتك اليوم حديد حينئذ) اي  
 بصرتك في تلك المدة حديد في هذا الوقت المخصوص منها وهو وقت  
 ازالة الحجاب عن بصيرتك يعني ان بصرتك حينئذ حادنا فتاقيب يرى ما كان  
 محجوبا عنك ويدرك الاشياء على ما هي عليه فليتبه لان حصول  
 الاشياء على هذا الوجه عنده من اعلى كلاله لان الحكمة والمصلحة  
 من خلقك هي تلك الادراكات كما اشرنا اليه فتنضي نفسك اذا خليت  
 وطبعها الوصول الى تلك العقولات حتى يتلذذ بادراكها  
 ﴿فص﴾ (انك منك غطاء) هو احتيار هويته وملاحظة  
 ان ينك التي هي كمال الحجاب (فضلا) اما مصدر منصوب فعل محذوف

ابدا يتوسط بين ادنى واعلى للتيه بينى الادنى واستبعاده على نقي  
 الاعلى واستحقاقه فيقع بعد نقي صريح وهو الاكثر اوضنى كقولك  
 تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا عن دقائقها اى لم يبلغ  
 الهمم فعلى هذا معنى كلامه ان نفسك الناطقة مع وحدتها  
 وقطع النظر عما سواها ليست بخالية عن الحجاب فضلا اذا كان  
 معها شئ يصير سببا لحجابها اوصفة لقوله غطاء اى غطاء ماضلا (عن  
 لباست) اى عن ٢ غطاءه الحاصل (من البدن) ولمحده انه اذا كانت  
 هويتك بحالك مع غايه فربها منك فكيف لا يكون الامور الخارجيه  
 المكتسبه من بدنتك بحبابك (فاجهد ان ترفع الحجاب) المانع عن وصولك  
 الى الكمال الحقيقى وتجرد عن القواشى القريبه والهيأت البدنيه واذ تجردت  
 عن العلايق البدنيه والعوايق الرديه بل عن اعتبار هذيه ٣ نفسك  
 (فحينئذ للحق) وتصل بما هو المطلب الحقيقى ٤ فلا تسئل على بناء الجهول  
 (عما يباشره) عن افعال ترتكبه اما لانك اذا وصلت بالطلوب الحقيقى  
 فتفتى ذنك وصفتك وفما لك ولم يبق الا ذات الحق وصفاته  
 وافعله تعالى كما اشار اليه المحقق الطوسى فى شرح مقامات العارفين  
 فى شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه وانصل  
 بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته انتلطفه بجميع المقدورات وكل علم  
 مستغرق فى علمه الذى لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة  
 فى ارادته التى لا يتأتى عليه شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كان فهو صادر  
 عنه فانه من اذنه فصار الحق حينئذ بصره الذى به يصر وسمعه الذى به  
 يسمع وقدرته التى بهما يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد  
 وصار العارف حينئذ متخف باخلاق الله تعالى بالخفيه انتهى فاذا صرت  
 متخفيا باخلافه واوصاده ومن جملة اخلافه ان لا يسأل عما يباشره  
 لقوله تعالى لا يسئل عما يفعل فلا تسأل انت ايضا واما الجلاله منك وعظيمة  
 شانك اولان ما يصدر منك حينئذ لا يكون الاما هو مستحسن بالذات  
 فلا يلام عفلا ولا يعاقب شرعا وقد نقل عن بعض المشايخ ان السالك  
 مرتبة اذا وصل اليها ارتفع عنها متضييات الاحكام الشرعية بحسب

٢ غير نسخة

٣ هوية نمطه

٤ كما قال رسول الله

عليه السلام

تجرد تصل نسخة

الباطن دون الظاهر يعني انه حالة لو شرب الخمر فيها لا يكون ذلك  
 للشرب مانعا وجبالة في الحقيقة وان وجب على الشارع ان يجري عليه  
 بهذا الخمر اعلم ان النفوس الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات ومقتضياتها  
 بعضها الالهية تورانية وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة الحب لله  
 من خرافات الناجلة وبعضها كثيرة الحب لهم وبعضها رخيصة وبعضها قاهرة الى غير  
 ذلك من الاحوال والمجاهدة لا تؤثر في احوالها الطبيعية الاصلية بان ترتد بها  
 بالكلية بل غايتها انها تضعف بسيم اقنى قوله ( فان الملت فويل لك )  
 انك اذا صرت مثلاً عند قطع علايقك لبدنية وعوايقك الظلمانية  
 بالباطنة والمجاهدة بالسواوس الشيطانية والخطرات الرديئة حتى  
 زال عنك هذه المرتبة العلية فالهلاك لك لانها علامة شفاوة نفسك  
 وكونها من قبيل الناسوتية المكذرة ( وان سلمت فطوبى لك ) اى  
 وان كنت ذاسلانة وطراقة عند هذا التجرد عن تلك السواوس  
 والخطرات فاطير والظفر والفلاح لك لان هذا دليل معادتك وكون  
 نفسك من لطائف الالهية التورانية ( وانث في بدتك ) اى في حالة تعلقت  
 بيدك بحسب الظاهر ( تكون ) بحسب الحقيقة ( كأنك لست  
 في بدتك ) وكأنك في صنع المكون ( وناحت اذ لا يمنع في هذه الحالة  
 اشتراك بالبدن وملامات الحواس عن انحراطك في سلك المبادئ الفارقة  
 فاذا كنت في سلكها ( فتزى مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر  
 على قلب بشر ) من النعم الاخرية وتلك النعم لا تدرك بهذه الحواس  
 بل بقوة اخرى تفصلك بسبب عدم تفيدك بالحواس وملاماتها عن النبي  
 عليه السلام انه قال قال الله تعالى اعدت لصابدين الصالحين مالا عين رأت  
 ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ( فانخذلك عند الحق عهدا )  
 اى فانخذلك نفسك عند الحق الواجب تعالى عهدا بان يبتك ويدمك  
 على هذه الحالة اى انصرف بصدق الالباء وبما جاؤا به وامثل باوامره  
 واجتنب عن منتهيه لان هذا سبب لتجردك وتكونك من صنع المكون هربته  
 بالهتد لان لما هرتين الشخصين تمنع وصول الضرر عن احدهما  
 الى الآخر وتوجب النفع كذلك هذا الاعتراف والامثال سبب

٢ عدم نفسك  
 نسخة

٣ الى من عند  
نفسه

لا يصل منه الى هذه العذاب الالهي وموجب له صوره الى ذاتها التام ويجب  
عليك ان تنق على هذا العهد (الى ان ياتيه مردا) لوقوتنا وحيدنا لا ملك  
ليس ملك من الدنيا شيء لا مال ولا اولاد ولا ناصر مشغول بغيرك  
لا يملك هم غيرك ﴿فصل﴾ (ما نقول) في شان الاكل  
الذي عند الحق تعالى عن الحق طائفة من المتأخرين تعاشوا عن  
اطلاق المشق على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعي والحكمة لانهما  
لاحققوا حتى المشق ووجدوا ذلك المعنى هناك كما اشار اليه الشيخ  
بقوله (وهناك صورة المشق) لم تعاشوا عن هذا الاطلاق لانهم ظنوا  
ان كل جمال وخير مدرك فهو محبوب مشوق لان ادراك الخير من  
حيث هو خير حبه والحب اذا اشتد وقوى صار شغوا وكل كان  
الادراك اشد اكتافا واشد تحقيا والمدركة اكل واشرف ذاتا  
خاصا ٥ القوة المدركة اياها وتمتعها بها اكثر ولا شك ان واجب  
الوجود هو الذي في غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى  
الادراكات واهما فكلما كان الادراك اتم والمدركة اشد خيره كان المشق  
اشد فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومشوق (فهو ومشوق لذاته وان لم  
يشق من الغير) لكنه ليس لا يشق ٦ من الغير بل هو مشوق من  
اشياء كثيرة غيره (لذيد عند ذاته) لان الغنة كالحق هي ابد الله الملائم  
وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى الادراكات وذاته اكمل الذوات  
فيكون ذاته لذاته اعظم لا ذوملذبه (وان لم يلحق من الغير) لكنه  
قد لطفه ووصل اليه اشياء كثيرة فيكون لذاته بالنسبة الى الغير ايضا  
(ثم وجوده فوق التام) اما ان وجوده تام فلاه ليس شيء من وجوده  
وكالات وجوده قاصرا عنه مستفيدا من غيره واماله فوق التام فلانه وجوده  
وكالات وجوده على النحو المذكور ومع ذلك جميع وجودات  
الممكنات داخل عن وجوده فانص عنه والى هذا اشار بقوله (فيما مضى)  
ذلك الوجود (يسبح) ويسل على مميزات الممكنات (على الاتمام) اي  
على ان يتم تلك الماهيات التي هي ناقصة في انفسها بطولية  
في حدود ذاتها ﴿فصل﴾ (من شاهده الحق) وعرفه

٤ تاهيا نفسه

٥ فاجاب  
نفسه

٦ لا يشق  
نفسه

لا يخرج من إحدى الأحوال الثلاث هي إما أن يكون بحيث ( أنه زائد  
 لثبوته ) أى لاحظته فى جميع ذرات الوجود بحيث لا ينفك عن تلك  
 الملاحظة أبدًا مع وجود ملاحظة نفسه أو يكون بحيث لا يقدر على  
 ملاحظته بهذا الوجه بل قد ينفك عنه ويرى الخلق وإليه أشار بقوله  
 ( أو تركه فجرا ) أو يكون بحيث يغيب عن نفسه بالكلية فلا يلاحظها  
 ولا يفكرها مما سواه بل لا يلاحظ الإجناب القدس فقط وهناك يتم  
 الموضوع إلى الحق ولا مرتبة أعلى منه وهى مرتبة الحق والبقاء  
 فى القويعد المشار إليها بقوله ( ولا مزلتين هاتين المزلتين إلا مزلتان المحمول )  
 الذى هو فقدان الاسم وبطلان الرسم به - فى لا يكون للعارف حالة  
 سوى هاتين الحالتين الأهمه الحالة التى هى فقدان التبعين وهى حالة  
 البقاء فى نفسه والبقاء التزمذى بالله الحق الواجب ( ومن تركه فجرا  
 فقد أقام حذرا ) هو عدم قدرته واستطاعته لذلك الزوم ( وهو متجمل )  
 فى حد ذاته ( فيشرق ) على من يستعد الشروق ويستمتع أما استحقاقا  
 ذاتيا من غير فعل وكسب أو بواسطة من إزالة الحجب ورفع الموانع  
 ( وسريع ) أى شانه أن يأتى هرولة إلى من اتاه بمشي ويتوجه  
 ( نحوه فخلق ) ويصل إليه عند تخليته عن العوائق قال الله  
 تعالى من تقرب إلى شبرا تقرب إلى ذراعا ومن تقرب إلى ذراعا تقرب  
 إليه باعًا ومن أتى إلى بمشي أتته هرولة فاجهد أن يتجه من الطريق  
 ( وهو لا يضيع أجر المحسنين ) بل يوفيه أجورهم ويزيدهم من فضله  
 ﴿ فص ﴾ ( صلت السماء ) أى اطاعت أمر خالقها طبا  
 وأرادتوجاهت بها إيراد منها ( بدون إنها ) حول مر اكزها ( و ) كذلك  
 ( الأرض ) فقامت أمره ( بزوجاتها ) أى بتقلها وكونها تحت جميع  
 الأفلاك والناصر فخال لها وللأرض ألقا طوبها أو كرها فالتا إنيسا  
 طالعين ( و ) سلى ( الماء بسيلانه والمطر ) أيضا ( بهطلانه ) أى بتناطره  
 ونزوله إلى الأرض ( وقد نصلى له ولا نسعى ) ولذا ذكر الله الذى  
 هو الصلوة ( أكبر ) وأعظم من أن تصل إليه الأفهام ويتبادر إليه  
 الأوهام لأن ذكر الله قد يكون بلسان اللكون والحال واقتصار فهمك

٢ ولا تشع  
 نفسه

على لسان الملك والمقال . . . فصل (١) (ان الروح الذي  
 لك) وهو المدرك للماهية المتكلم المشار اليه بقولك انا (من جوهر عالم  
 الامر) الذي هو عالم المجردات الخارجية المعقولة لا من علم الخلق الذي هو  
 عالم الماديات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصية  
 وعند ادراكنا اياها بما في الوجه لا يدرك شيئاً الا يمكن ادراك الماديات  
 على سبيل الجزئية بدونه من اليك بخصوص والكيفية بخصوص  
 والوضع بخصوص وغير ذلك اذ لا شك في ان الموضوع في فهمنا انا  
 عالم معلوم ولا يخطر ببالنا شيء من البدن واجزائه وإعراضه من  
 الماديات كإشهاد به الوجدان الصحيح وغير المعلوم غير المعلوم فثبت  
 انه مجرد ذاته وخاصيته (ان لا يتشكل بصورة) لها امتداد مخصوص  
 (و) ان (لا يخلق بخلقه) هي الركبة من الكيفيات المحسوسة اعني  
 اللون ومن الكيفيات المتصلة بالكميات اعني الشكل وباعتبارها بوصف  
 الشخص بالحسن والقبح (و) ان (لا يتعين لاشارة) اي لا يمكن ان يشار  
 اليها بالاشارة الحسية (و) ان (لا يتردد بين حركة وسكون) اي لا يمكن  
 ان يتصف باحدهما لان جميع ما ذكر من خواص الجسمانيات  
 وقد بينا انه مجرد (فلذلك) اي فلاجل تجرده وكونه من علم  
 الامر (يدرك المعدوم) الذي فات من الحس بان لا يدرك اصلاً وليس  
 من شأن البدن وحواسه ادراك معدوم كذلك ولا شك ان مدرك ذلك  
 المعدوم هو المشار اليه بانما اذا لم يكن البدن وحواسه فثبت ان يكون  
 مجرداً وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مدركه جزءاً من البدن او يكون  
 للبدن قوة اخرى بها يدرك المعقولات كالنقله قوة بها يدرك المحسوسات  
 (و) يدرك (المنظر الذي هو أنت) ولا شيء من البدن وحواسه بمدركته  
 لما سبق بينه (و يسبح في عالم المكنون) الذي هو العالم الاعلى المعقول  
 (ويتفقد من عالم الجبروت) وهو عالم المجردات التي شأنها للتأثير  
 لا القبول امتحاساً بالصور المصادرة منها ويحتمل ان يقال انه يتفقد  
 بالصور العلمية التي هي بعينها من جملة ذلك العالم ولا شيء من البدن  
 وحواسه كذلك . . . فصل (٢) (انت) مركب (من جوهرين

٢ العلوم  
 نسخة

بالذات شكل مصور كيف مفرد متحرك ساكن متغير متقسم  
 وهو البدن (والثاني مبين للاول في هذه الصفات) لما يشاهد انما (غير  
 مشاركته في حقيقة الذات) لانه من لطائف الروحانيات (يناله العقل)  
 فيدركه فقط لان ادراك الحواس لا يتجاوز عن عالم الشهادة (وعرض  
 عنه الوهم) بل تخيله اذ ترتبة ادراكه لا تخرج عن المحسوسات  
 ومطلقا انها لانه يتحكم بان كل موجود اما متصرف او حال فيه ولا يتجاوز  
 عن هذه المرتبة فلولان العقل والشرائع دفعها لعدت من القضايا  
 الاولى وانا كنت من هذين الجوهرين (فقد جمعت) اى كنت  
 مجتمعا من جوهر هو (من عالم الخلق) الذى هو عالم المحسوسات ومن  
 جوهر هو (من عالم الامر) الذى هو عالم المقولات (لان روحك  
 من امر ربك وبذلك من خلق ربك) ولا يذهب عليك انه لا يمكن  
 اعتبار التأليف بين هذين الجوهرين بحيث يكون للمجموع المؤلف  
 وحدة حقيقة فليأمل ﴿ فليس ﴾ (النبوة يختص  
 في روحها بقوة قدسية) يعنى النبي وهو انسان مبعوث من الحق  
 الى الخلق ليشرحهم الى صلاح الدارين له خواص ثلاث عند الحكماء  
 احدها ان يكون بحيث يطبقه الهول القابلة للصور المفارقة الى  
 القابلة للصور المفارقة الى بدل وثانيها ان يكون مطلعا على الغيب  
 بصفاة جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادئ العالية من غير شائبة كسب  
 وتعليم وثالثها ان يشاهد الملائكة على صور مخيلة ويسمع كلام الله  
 تعالى منهم وفي هذا النص اشار الشيخ اليها اما الى الاول فيقول  
 (بذن لها) اى يطيع لارادتها (غريزة عالم الخلق الاكبر كما يذعن  
 لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر) وهو البدن الانساني في حركات  
 مختلفة وممكنات شتى حسب ارادته لان شان النفس الناطقة الانسانية  
 ان يتحدث في النصر البدني استجابة مزاج من غير فعل وانفعال  
 جسماني كما تشاهد من انفسهن حالة الغضب فيحدث حرارة لاهن  
 خاد و برودة لاهن بارد وذلك لان جوهر النفس من المبادئ التي هي  
 تكميها المواد صورها اذا لم اعتداداتها بل هي اشد مناسبة واقرب



من تلك المبادئ إلى البدن فلا يبعد ان يفيض عليه منها كيفيات من  
غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة وفعل وانفعال جسماني بل التي في  
النفس قد يصير مبدأ لما يحدث في عنصر البدن كما اذا تأملت طبخة الله  
وفهره وتفكرته في جبرونه وكبريائه تغشعر جلدك وتقوم شرك على  
البدن من الفزع والخشية وظاهر ان التأمل والتفكر لا يكون الا في  
النفس وقد اثر في البدن وقد يؤثر النفس في بدن آخر كآثار العين  
العائنة والوهم العامل فالنفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالبادي  
العالية اطاعها العنصر الذي في العالم وانفل عنها ووجد في العنصر  
ما يتصور فيها وذلك لان النفس غير متطبعة في البدن بل مشرفة  
الهمة اليه وكان هذا الضرب هـ من التعلق بمظهرها ان تخيل العنصر البدني  
على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون النفس الشريفة القوية  
جدا يجاوز تأثيرها عن البدن المختص بها ويم (فيأتي بمعجزات خارجة  
عن الجيلة والعادات) فيرى الربيض ويمرض الصحيج ويستحيل بها  
العناصر فيصير غير الثار ناراً او غير الارض ارشاً ويحدث بارادتها  
اد طار وخصب الى غير ذلك من مقتضيات احوالها بحسب اختلاف  
الاوقات هذه من جيلة كالات قوتها العامة والى الثانية اثار بقوله  
(ولا يصدأ مرآتها) عطف على قوله يذعن لها اي ولا يحجب  
مرآة نفسه الناطقة بشئ من الحجب لشدة صفاتها ولا يمنعها شئ  
(عن انتقاس بما في اللوح المحفوظ) عن طرق الساد والغبر والزوال  
(من الكتاب) بيان ما اي المكتوب (الذي لا يطل) وهو العلم  
بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير كما قررنا سواء كانت تلك الجزئيات  
موجودة في الخارج او منتظرة الوجود فيه ويحتمل ان يكون من الكتاب  
بيان اللوح المحفوظ فخراده مناه المتبادر منه والى الثالثة اثار بقوله  
(وذوات اللانكة التي هي الرسل) عطف على قوله مرآتها يعني ان ذوات  
اللانكة التي كالمرآة لا تحجب عن نفسها الناطقة المؤيدة ٦ اي لا يكون بحيث  
لا يظهر عليها اللانكة بل هي يظهر عاينها فيراها مشاهدة ويصنع  
اصواتها ويستفيد منها فيبلغ ما استفادت (منها مما خداه)

٤ كلف تغشعر  
نصفه

هـ العنصر  
نصفه

٦ الرئية نصفه

من الاحوال والاحكام الى علمة الحقائق ليكمل نفوسهم بحسب  
 قوتها النظرية والعلمية ويجهلها مستغدة للمادة الدينية والدنيوية  
 ﴿قص﴾ للمحقق ذكر الملائكة واستفادة التي منها امرأتان  
 ماهياتها وكيفية تلك الاستفادة فقال (الملائكة صور علمية) معقولة  
 بذوقها ليس فيها ما يمنع من معقوليتها لانها مجردت عن المواد  
 وتواضعها ولا مانع عن المعقولة الا انها (جواهرها) اي حقيقيتها  
 وفواتها الموجودة في الخارج (علوم ابداعية) كاشة بمجرد كن من  
 غير سبق مادة ومدة (ليست) تلك الملائكة (كالواح فيها نفوس  
 لوصور ٣ فيها علوم) لانها من قبيل الاجسام وتوابعها وهي  
 متحدة معها لتجدها (بل هي علوم ابداعية) تكرر والاولى ان  
 يقال بل هي (قائمة بذاتها) غير قائمة بغيرها (يلحق الامر الاغلي)  
 اما بالاشراق من المبدأ الحق اولان العلم بالسبب يستلزم العلم بالسبب  
 (فينطبع) اي يرسم (في هوياتها ما يلحظ) من الصور الادراكية  
 هذا الكلام صريح في ان علم المبادئ العالية بطريق الارتسام كما  
 صرح به الشيخ الرئيس ايضا (وهي) التي اعظم الملائكة التي هي  
 العقول (مطلقة) اي غير مقيدة بسدن من الايدان تقيد نفوسنا  
 الناطقة بآياتنا (لكن الروح القدسية) التي للرسول (بخالطها  
 في اليقظة) كما روي عن الرسل عليهم السلام انهم شاهدوا جبرائيل وتكلموا  
 معه بحالة اليقظة (والروح النبوية يعاشرها) ويخالطها (في النوم) لان  
 النبي من بوسى اليه اما مثاما او الهاما سواء اتاه جبرائيل اولم يات  
 فاذا اتاه كان رمولا ايضا ظاهري من حيث هو تبي لا يستدعي ان يات  
 جبرائيل بل هو من تلك الحية يكون اكثر مخالطة معه في النوم  
 ظاهرا خصوصا بالنوم اولان الغام اذا قوبل بالخاص يكون المراد  
 منه ما سوى ذلك الخاص وفي بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر  
 لاذ اكثر اشخاص الاضنان يخاطبون معهم في النوم كالأجنح ويلام  
 لما تقدم من قوله النبوة يختص في روحها بقوة قدسية فان قيل هذا يتناقض  
 لما نقرر عند اهل الملل والشرائع الحق من ان الانبياء يشاهدون

٣ صدور  
 لصفة

اللآشكة ويتكلمون معهم وظاهره انه لا يمكن الابان بكونوا اجساما  
 قبيحها كما يغيبهم من هذا النفس ينافي وينافي ايضا اذ كونها علوما  
 ابداعية ينافي الخطابية معهم في النقطة قلنا ان لللائكة اعتبارين  
 احدهما كونها مثله بصور متخيلة محسوسة وسببي، بيان كيفية ذلك  
 التمثل ونائبهما اعتبار ذواتها من حيث هي من غير اعتبار مثلها فمحيثه  
 يمكن ان يقال ان من قال بكونها اجساما نظر الى اول الاعتبارين  
 ومن قال بغيره هانظر الى ثانيهما فورد التقي والاثبات ليس امر واحدا  
 فلا ينافي ﴿فصل﴾ (ان الانسان لم يقسم الى سرورين)  
 يعني ان للبدن الانساني ظاهرا وباطنا فعلى هذا التدفع ما قيل من ان هذا يعني  
 ما تقدم من قوله انت من جوهرين (اماعنه) اي ظاهره (فهو الجسم  
 المحسوس باعضائه وامشاجه) اي اخلاطه (وقد وقف الحس على ظاهره  
 ودل التشرح على باطنه) من ارتباطات المظام وكيفيةها ومنابت  
 الاعضاء والعروق والارتباطات الاخر وحكمها ومصلحا (واما سره)  
 اي باطنه (فقوى روحه) التي سيفصلها من كونها ظاهرة وباطنة وعلية  
 وعلية ﴿فصل﴾ (ان قوى روح الانسان ينقسم الى قسمين  
 قسم موكل بالمرسل وقسم موكل بالادراك) لا نال انشك في ان النفس  
 الطائفة الانسانية المجردة ادراكا وفلا والواحد لا يصدر عنه مختلفان  
 الامن جثيتين فلا بد لها من قوتين يحصل بهما الادراك والعمل  
 (والمرسل مقصود بالتع) لان المقصود من العلاقة البدنية استكمال النفس  
 بحسب قوتها النظرية لانه لا يبقى بقاءها وبه يصير عالما بمقولا مضاهيا  
 للعلم المحسوس (والعمل ثلثة اقسام نباتي وحيواني وانساني) على ما دل  
 عليه الاستقراء (والادراك قسمان حيواني) وهو ادراك الجزئيات  
 (وانساني) وهو ادراك الكلليات ﴿فصل﴾ (وهذه الاقسام  
 الخمسة موجودة في الانسان وتشارك في كثير منها غيره) هذا غنى  
 عن التشرح ﴿فصل﴾ (العمل النباتي في غرضي) يعني  
 ان مقصودى من عمل النباتي الذي هو القوة النباتية ليس بحالة الغداه  
 الى مشاهة المفندي واخلاف بدله ما يتجلى وجذب الغداه وتغيره

الى حيث يصلح لان تحلية الغاذية وامساك الغذاء المحذوب مثلاً بل  
المقصود منه ( حفظ الشخص ) لانه الغاية في اعمال المتعلقة بالقوة  
الغاذية وبها يحفظ الشخص لانها لو لم يلحق به بدل ما يتحلل لان عدم  
سريان الان الحرارة واجبة الثبوت في الابدان النباتية وهي يقتضي تحلل  
الطويات منها فلو لان شيئاً يصير بدلاً لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة  
( ونبتة ) التي هي اثر القوة النامية التي بها يحصل كالالتشو ( وحفظ التنوع  
وتنقيته بالتوليد ) الذي هو من ارباب القوة المولدة لان الغاية الالهية  
افضت ان تفيض الدوام عنه على كل شيء فمال يصلح ان يبقى بشخصه  
ويصلح ان يبقى بنوعه فانه تبحث فيه قوة الى استجلاب بدل يعقبه  
ليحفظ به نوعه فله ولدة يورد بدل ما يتحلل من التنوع كما ان الغاذية يورد  
بدل ما يتحلل من الشخص ( وقد سلط عليها ) اي على هذه الاعمال  
( احدى قوى روح الانسان ) من قواء الخمسة ( وقوم يسكنونها القوة النباتية )  
هذا هو المشهور ( ولا حاجة بنا الى شرحها ) وتبين مهيبتها وتفصيل  
احوالها لان المقصود تفصيل القوى الادراكية وكيفية ادراكها  
واحوالها ﴿ فص ﴾ ( العمل الحيواني جذب التافع ) اي تحريك  
يقرب به من الشيء التخلل التافع ( وبفضله الشهوة ) بان تكون القوة  
الشهوانية باعثة للقوة الحركة التي في الاعصاب والعضلات على التحريك  
( ودفع الضار ) اي تحريك يدفع به الشيء التخلل الضار ( ويستدعيه )  
اي هذا الدفع ( الخوف ) لان صورة الضار من حيث هو طار اذا حصلت  
في النفس احدثت خوفاً فيهما ينبعث القوة الفضية الى دفعها واليه  
اشار بقوله ( ويتولد الغضب ) اي هو ينبعث القوة الحركة على تحريكه  
يدفع الضار ( وهذه من قوى روح الانسان ) اي هذه الاعمال  
ناشئة من قوة هي من قوى الخمسة للروح الانساني ﴿ فص ﴾  
( الدليل الانساني ) وهو الصادر عن نفسه الناطقة بحسب قوته العملية  
من جهة احتياط ما يجب ان يفعل من رأى كل مستطاع من مقدمة كلية  
هي قولنا كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق  
ينبغي ان يؤتى به بان نقول الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به

فالمصدق ينبغي ان يتوقف به وهذا رأى كل من العقل العملي وهو القوة  
التي بها يصير النفس مبدأ للأفعال اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً فهو  
اجبا يفعل بواسطة استنتاج الرأى الجزئى من الرأى الكلى كما انه يقول  
هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يتوقف به فهذا الصدق ينبغي ان يتوقف به  
وهذا رأى جزئى والعقل العملي يفعل هذا الصدق للعلم بملك الجزئى  
فالتقصيص صدر عنها الأفعال لآراء جزئية منبثقة من آراء كلية مستنبطة  
من مقدمات بدئية او مشهورة او تجريبية او غيرها ولا يمكن ان يصدد  
عنه سائى الا اذا كان مستحسناً في نظرها ولو بالاعتبار فذلك الصادر  
(اختيار الجميل) وهو الفعل الذى ثبت الشرع والعقل حسنه (و) اختيار  
(النافع) سواء استحسنه الشرع والعقل او لا كفعل شخص من ينفع  
عن الوسول الى مطلوبه (فى المقصد المبور اليه) متعلق بقوله النافع  
يعنى الذى هو بالحقيقة ليس بمقصود بل هو مسافة اتفق العبور اليه  
(بالحيوة العاجلة) الغاية وسبب ذلك الاختيار اعتقاد فى النفس ورأى  
كما ذكرنا بخلاف الحيوانات الاخر فانها تترك أفعالها ان يفعل ٢ مثل  
ان الاسد المعلم لا يأكل صاحبه ولا يأكل ولده لا بسبب اعتقاد فى النفس  
بل من جهة اخرى هى ان كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلدو ويقاوه  
فان ٣ الشخص الذى يمونه ويطعمه قد صار لذياً عنه لان كل نافع لذية  
بالطبع عند التعرض فيكون المانع من فرسه ٤ حالة اخرى لا اعتقاداً  
وربما وقع هذه الحالة فى الجملة من الإلهام الالهى كعب كل حيوان  
ولده من غير اعتقاد بالية (و) رأى وقد يكون العمل الانسانى (مد) طرق  
(طاقة البهية) الذى هو الظلم بحيث لا يأتى من جهة بناء (على العدل)  
متوجها اليه يعنى انه قد يكون العمل الانسانى منع نفسه عن سلوك  
طريق الظلم وتركه وادانتها على العدل الذى هو لزوم المنجسات  
قولاً وفعلًا وعقلًا والظلم اما على نفسه او على غيره والاول اما باعتبار قوته  
النظرية او العملية اما الذى باعتبار القوة النظرية فاعبأوه على جعلها  
وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف واما الذى باعتبار العملية فان لا يحفظها  
فى الاخلاق من طرفى الافراط والتفريط ولا يلائمها للمواظبة على التوسط

٢ فعلها  
نسخة

٣ وان  
نسخة

٤ فرسته  
نسخة

يقع: الطرفين والثاني وهو اتصال الضرر الى الغير اما في آجله او عاجله  
 فان عرفت الظلم باقسامه عرفت بالقاسية اليه العطل (وهي مبدى اليه)  
 اى الى كل واحد من الاختيار والسد (عقل) اى حالة ادراكية او رأى  
 واستنباط قياس يفهم (الجارب ونوويه العشرة) اى المختالطة مع  
 بنى نوعه (ويقلده) اى ذلك العقل او صاحبه (التأديب) اى التأديب  
 الذى ليس له قدرة استنباط الرأى الجزئى من الرأى الكلى فلا يميز الجليل  
 من الفجيع فلذا قلده من له هذا التمييز ليختار به الجليل وهذا التقليد انما يكون  
 ممن يحكم عقله الاصيل بصحة رأى من قلده ولا يكون له قدرة الاستنباط  
 ولذلك قال (بعد صحة من العقل الاصيل) ﴿فمن﴾ (الادراك يتاسب  
 الانتعاش) اى الادراك يشبه ان يكون هيئة وضورة في العقل مناسبة  
 لهيئة وصورة حاصلة من انتعاش شئ مثنى في الخارج لا انتعاشا كما هو  
 الظاهر من كلامه ههنا لان ماسأى من كلامه بعيد هذا يدل على خلافه  
 وايضا الانتعاش انتعال والاتصال لا يتصف بالطائفة وعدمها والادراك  
 يتصف بهما فلا يكون انتعالا ولا انتعاشا في منطق الشفاء بعدما بين ان العلم لذاته  
 غير مغفول بالقياس الى الغير قال بل من جهة الوجوه الخاصة كان كيفيته  
 ما يكون هيئة في النفس وصورة مجردة عن المواد هي مطابقة لامور  
 من خارج (وكان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا طلقه فصارت  
 ضامة) اى جامعة قوية (رحل عنه) اى افترق الشمع عن الخاتم طال كون  
 ذلك الشمع ملتبسا (عرفة ومشاكلة صورة) يعنى ان الشمع يأخذ  
 عن الخاتم حال المعانقة صورة ونقشا مشابها لصورة الخاتم ونفثه  
 والاولى ان يقال يعنى قوله رحل عنه بعد كون الشمع اجنبيا بالنسبة  
 الى الخاتم وزال عن الخاتم بسبب عرفة ومشاكلة صورة بحاصلة من تلك  
 المشاكلة (كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة) وهو المدرك  
 اذا الصورة كما يطلق على العلم يطلق على العلوم ايضا (فاذا اختلس عنه)  
 اى طلب المدرك عن المدرك (صورته عنه) عرفة عرفة كالحس يأخذ  
 من المحسوس صورة يستو صفها للذكر) اى يطلب القوة الذاكرة  
 ان يحصل تلك الصورة وصفها لها فانما هيها (فيتنزل في التسكر)

عند فقد  
 فيه

وهو الحافظة (وان غلبت عين المحسوس) بالذات وهو الحس لان الحس  
 الحائض ذاته من وجهه قال الشيخ في الشفا بالحاس بالفعل مثل الحسوس  
 بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب  
 هو ما يتصوره الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجهه  
 يحس ذاته لا الجسم المحسوس لان التصور بالصورة التي هي المحسوسة  
 القريبة منها واما الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة  
 البعيدة فهي تحس ذاتها التي (ادراك الحيوان اما  
 في الظاهر) اي في القوة الظاهرة (واما في الباطن والادراك الظاهر)  
 هو الابصار والسمع والشم والذوق واللمس (بالحواس الخمس التي  
 هي الشاع) وبتم ذلك الادراك بالحس المشترك بل لا يتحقق الا به  
 (والادراك الباطن من الحيوان) وهو ادراك المعاني الجزئية والخيال  
 الذي هو ادراك الشيء مكتنفا بالواحي المادية بشرط عدم حضور المادة  
 (الوهم وخوله) اي مع خدمة فان قيل الوهم لا يترك الالاتعالي الجزئية  
 كما هو المشهور وادراك الصور من بين القوي الباطنة مخصوص بالحس  
 المشترك لان المدرك منها اثنان احدهما وهو الوهم المعاني وثانيهما  
 وهو الحس المشترك للصورة كما تقرر عندهم ولا شك ان الخيال ادراك  
 الصورة فيكون الحس المشترك لا الوهم قلنا ان الخيال لا يصدر عن الحس  
 المشترك لان شأن الحس المشترك المشاهدة والاحساس الذي هو  
 الاحساس الظاهري لا غيره كما نص عليه الشيخ عقيب هذا الكلام  
 وصرح به الشيخ الرئيس ايضا حيث قال ان الروح التي فيها الحس  
 المشترك اما يغيب فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة مادامت  
 التسبب المذكورة بينها وبين البصر محفوظة او قريبة العهد فاذا غاب الضوء  
 انحصرت الصورة عنهما والصورة اذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة  
 بالحقيقة حتى اذا اطبع فيها صورة كاذبة في الوجود احسها كما يفرض  
 للمرور بن بل تقول كما صرح به الشيخ ايضا ان الخيال ناش من القوة العارضة  
 لكن بمقتضى القوة التخيلية لان الصورة المخيرة ٣ في الخيال متى شامت

٢ البصر

نمطه

٣ المخترعة

نمطه

الواهمة ادراكها يغفل ذلك الخوف الانخزيان تصير الدعوة مقتضية  
 ويحصل الروح الحامل للصور الخيالية بالروح الحامل للقوة الواهمة  
 بتوسط الروح الحامل للقوة الفعلية فانطبعت الصور التي في الخيال  
 في روح القوة الواهمة الا ان ذلك لا يثبت فيها دائما بل مادام الطريق  
 مفتوحا والروحان متلاقين والقوتان متقابلتين فاذا امر حسنة القوة  
 المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة والوهم بتوسط القوة  
 الفعلية يفرضها على النفس ويحده تقف يادى الصور المحسوسة  
 وايضا لان ان الوهم لا يدرك الا الهلالي الجزئية فان الادراك الباطني  
 وهو الخيل وادراك المعاني كله مستند اليه اما المعاني فلا تلبس لمساواة  
 من القوى الحسية مدخل في ادراكها بان يدركها اولاً ثم يدركها الوهم  
 وان كان بعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار آخرها اما الخيل فلا تله  
 وان كان تلك القوى مدخل في ادراك الصورة بالمعنى الذي ذكر لكن  
 هذا النوع الخصوص من ادراكه وهو الخيل مخصوص بالوهم بخدمة  
 القوة الفعلية اياها كما يتناو اما حصرا درك الوهم في المعاني على ما هو المشهور  
 في اعتبار ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا بالمعاني لان  
 ادراكه مطلقا لا يكون الا كذلك ﴿فصل﴾ (كل حس من الحواس  
 الظاهرة يتأثر من الحسوس مثل كيفية) يعني انه يتأثر من الحسوس  
 الذي هو الامر الخارجي بهيئة وصورة هي مثل هيئة وكيفية وذلك  
 اما بان يشج يشج هو بهيئة وصورة لهيئة الحسوس البعيد وثلهما  
 كما هو الظاهر في حس البصر واما بان يحصل من الحسوس البعيد كيفية  
 وحالة في الحس مثل كيفية وحالته الخارجية كالحرارة الخاصة من النار  
 في الالامسة اذا لاقى البدن اذ عند ملاقاتها اياه فيحس عليه فرد آخر  
 من الحرارة مثل الحرارة القائمة بها وظاهر الامر في القوة الالامسة  
 ما ذكرنا ويشبه ان يكون الخيال في الحواس الثلاث الباقية ايضا كذلك  
 على ما يدل عليه من الكتاب لكن يحتمل ان يكون الحامل لكيفية  
 المحسوسة كالطعم والهواء لذا وصل اليها ادركت كيفية بمجرد الوصول  
 من غير ان يحدث فيها كيفية (فان كان الحسوس) وهو الامر الخارجي



(قويا) باعتبار كَيْفِيَّتِهِ (خلف فيه ضوره) اى جعل ضوره خلفه  
 عنه باقية في الحس وانزال نفسه عن المحاذاة وغابت (كالبصر اذا اُحد  
 حديق الشمس مثل فيه شيخ الشمس فانا اعرض عن جرم الشمس بقى فيه  
 ذلك الاثر زمانا) فان من بالغ على النظر الى الشمس يجد من نفسه  
 بعد الانعاش عنها كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الحضرة  
 الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر  
 اليها ثم نظر الى لون آخر لم يرد ذلك خالصا بل مختلطاً بالحضرة  
 (وربما استولى على غريزة الحدقة فاضدها) اى جعلها بحيث لا يرى  
 شيئا مما يحاذيها من الالوان ٢ مثلاً لانما سهاني الانفعال عن تلك القوى  
 (وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي باشره) اى صاحبه  
 (طين) وهو صوت في الاذن (يقع مدة وكذلك حكم الريح والطعم)  
 فانهما اذا وردا على الشامة والدائنة وكانا قويتين بقى صورتهما فيهما  
 مدة (وهذا في الحس اظهر) اذ لا يشترط لقاء الكيفية الملوسة في القوة  
 الالامسة ان تكون قوية ﴿فصل﴾ (البصر مرآة يشع  
 فيها خيال البصر) وظله (مادام) البصر (محاذيه) اى يقابل ذلك  
 الجسم المخصوص وهو المرآة (فان المحاذاة) (ولم يكن قويا  
 انسلخ) ذلك الخيال عنها وتعريف البصر بما ذكر تعريف لغظي  
 ولذا لم يخش عن ايراد البصر في تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة  
 مرئية في ملحق عصبتين آيتين من الدماغ مجوفتين بتقاربان حتى  
 يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا حطبيا يصير تجويفهما واحدا ثم يباعدان  
 الى العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقى محل القوة الباصرة  
 وهو للمعنى بمجمع ٣ النور يترك صورة ما يطبع في الرطوبة الجليدية  
 من المباح اجسام ذوات الالوان والاضواء بتأدي تلك الصورة الى  
 التجويف ثم حته الى الحس المشترك (السمع حوز ٤ يتوج فيها الهواء  
 المتقلب عن متصاكن على شكله) يعنى ان الهواء الحامل للصوت يتوج  
 فيها على كيفية الهواء المتقلب عن متصاكن قارح ومفرد مقاومه  
 او طامع كذلك فان التردد والقاع كل منهما موج الهواء الى ان ينقلب ٥

٢ الانوار  
 نسخة

٣ مجموع  
 نسخة

٤ جوة  
 نسخة

٥ متقلب  
 نسخة

من المبادى التي سلكها القارع أو القالع الى جبهتها ويلزم منه (ان ينام  
 الهواء المساعدة لتشكيل والتوج الوا قعين هناك ( فيسمع ) ويدرك  
 ما ينادى اليه بسبب موج الهواء وتعرف البصر بالآراء والجمع  
 بالجوته لا يخلو عن رعاية بجانبه ( اللمس قوة ) مرتبة ( في عضو معتدل )  
 هو جميع اعصاب جلد البدن ولحمه ولما كان ذلك العضو الذي هو الآلة  
 الطبيعية التي يحس بها واسطة والواسطة يجب ان تكون عادية في ذاتها  
 لكيفية ما يؤدى بها لوضع الاتصال عنه فيقع الاحساس به اذا الاتصال  
 لا يكون الا من جديد لانه لا يكون الا عند زوال شيء وحصول شيء  
 فيجب ان يكون آلة اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخفى عن وجهين  
 احدهما انه لاحظ لها من الكيفيات الملوسة اصلا وثانيهما انها لها  
 حظ منها ولكن لم يبق تلك الكيفيات فيها على صراحتها بل انكسرت  
 صورتها حتى صارت قريبة من الاعتدال وللممكن ان يكون آلة اللمس  
 على الوجه الاول لانها مركبة من العناصر فوجب ان يكون خلقها  
 عن الاطراف بسبب المزاج المحس ما يخرج عن القدر الذي لها فلذلك  
 قال في عضو معتدل ( يحس بما يحدث فيه ) من الكيفية لا بما قام  
 بالامر الخارجى من الكيفية وتلك الكيفية الحادثة ( من اسحالة ) البدن بها  
 وانتقاله اليها ( بسبب التلاق مؤثر ) فيها كالنار ان كانت الكيفية  
 الخارجية ٢ فيها حرارة نارية والشهور ان ادراك اللمس مخصوص  
 بالكيفيات الملوسة المشهورة لكن الشيخ صرح بان تفرق الاتصال  
 ايضا من مدركات اللمس فله قال كان الحيوان متكون بالمزاج الذي  
 العناصر كذلك هو ايضا متكون بالتركيب وكذلك الصحة والمرض  
 فان منهما ما ينسب الى المزاج ومنها ما ينسب الى التركيب والهيئة وكما  
 ان من فساد المزاج منه ما هو فاسد كذلك التركيب منه ما هو  
 مهلك وكما ان اللمس يحس بغيره ما يغيب المزاج كذلك هو يحس بغيره  
 ما يغيب التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال وعرف اللمس بانها قوة  
 مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك ما يجاسه ويؤثر فيه  
 بالمضادة المحركة للمزاج او المحركة لهية التركيب ولما كانت قوة اللمس

الحادثة  
 نسخته

٣ من فساد  
 نسخته

في جميع ابد البدن دون ان يختص به ذو مخصوص كما هو حال سائر  
القوى لان ورود الفساد عليه من جميع الجهات يمكن فوجب ان يجعل  
جميع جلده حساسا ليحفظ عنها ولا يئدى اليه الفساد سريعا وان كان  
في جلده باطل الكفاية اقوى خصوصا في جلده الاصابع وفي جلده اذن السبابة  
(وكذلك حال الشم والذوق) يعني ان الشم قوة مودعة في الزايتين  
النايتين من مقدم الدماغ يحس بما يحدث فيها من الريحه بسبب  
تلاق مؤثر هو وصول الهواء التكيف بالريحه والذوق قوة منبهة  
في النصب القروى على جرم اللسان يحس بما يحدث فيه من الطعم بسبب  
تلاق مؤثر هو ذوق الطعم ويتأدى الطعم بواسطة الرطوبة العلية  
الى الذائقة اما بان تكيف هذه الرطوبة بالطعم بسبب الاحتكاك  
فيقوس وحدها فيكون المحسوس كيفيتها واما بان يتخاطها  
اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم يقوس هذه الرطوبة معها في جرم اللسان  
الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذى الطعم ﴿فصل﴾ (ان  
وراء المشاعر الظاهرة شركاء) للنفس الناطقة (وجبايل لاصطياد  
ما يقتضيه الحس من الصورة) اى لاصطياد ما يحصل في الحس اما  
بالذات كالصور او بالشيء كالماتى فان حصولها فيه حصول موضوعاتها  
فيه وذلك اما بادراك الصور او بادراك الماتى او بحفظهما او بالتصرف  
فيهما ولا شك انما يجد من انفسنا هذا الامر فيجب ان يكون لها مبدأ  
ولا يمكن ان يكون مبدأها النفس الناطقة الانسانية لاستحالة انطباع  
الماديات فيها فيجب ان يكون لكل فعل من هذه الافعال قوة جسمانية  
هى ٣ مبدأ اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيكون القوى  
الباطنة خمسة واعترض عليه انه يجوز ان يكون له قوة واحدة او قوتين مثلا  
لها اعتبارات مختلفة وجهات يحسبها يصدر عنها تلك الافعال  
فلا يكون حساسا ويمكن ان يحاط عنه بان ليس المراد من قولهم ان  
القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات ليرد عليه ما ذكر بل  
اعلم من ان تكون متغايرة بالذات او بالاعتبار لكن تعيين محالها يدل  
على انها متغايرة بالذات (ومن ذلك قوة تسمى مصورة) ويسمى خيال

٢ كانت  
نفسه

٣ من مبدأ  
نفسه

ومخيلة ايضا وقد تمت في مقدم الصماغ في تجويفه الاخير قالوا  
ان الدماغ بطونا تلك اعظمها. البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو  
يكخذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر على شكل الدودة. ومقدم  
البطن الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال والقوة المخيلة  
في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير  
وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس  
فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال والدليل على اختصاص هذه القوى  
بذلك المحل انه اذا وقع آفة بواحد منها اخل فعل القوة المتسوية  
اليها (و) القوة المصورة هي (التي تشبهت صور المحسوسات) اي  
يحفظها (بعذر والها عن مساكن الحواس) كما في القوة الباصرة  
(او ملاقاتها) كما في سائر الحواس (فيقول عن الحس ويبقى فيها)  
والمشاهدة الباطنة يدل على وجودها فاننا اذا رجعنا الى وجدنا علمنا  
ان بعذر وال صور المحسوسات عن قوانا الحساسة يمكن لنا ان نطالع  
تلك الصور فلولا بقاؤها مخزونة مجمعة في قوة من القوى الجسمانية  
لم يمكن مطالعتها وتخليها لها. وانما لم تعرض ههنا الحس المشترك  
مع ان المناسب تقديره على المصورة كما لا يخفى لان ادراك الحس المشترك  
بمعنى هو ادراك الشاعر الظاهرة فكأنه ذكر في القوى الظاهرة  
وبعده القوة المصورة فابتدأ بها وايضا القوة المصورة في حكم القوى  
الظاهرة من حيث ان الوارد منها على الحس المشترك كالوارد من القوى  
الظاهرة عليه بلا تفرقة كما سيجي. فذكرها مرتباً بالقوى  
الظاهرة وعقبها بالوهم لان لها استيلاء وسلطنة على باقي  
القوى كما سبق ومن القوى الباطنة (قوة تسمى وهما وهي التي  
يدرك من المحسوسات بالاحس) من الصافي الجزئية سواء لم يمكن ان تكون  
محسوسة او ممكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم اما التي لا يمكن  
ان تكون محسوسة مثل العداوة والرداءة المناقرة التي يدركها الشاة  
في صورة الذئب والموافقة التي يدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي  
نفره عن الذئب والمعنى الذي يؤنسها لصاحبها وهذه امور يدركها  
النفس الحيوانية. ولا يمكن ان يدركها الحس لان متدركاتها لا تكون

لنا  
نصفه

الاصورة: بموجبها في الخارج وهي ليس كذلك فاذن لابد من قوة  
 اخرى تسمى الوهم والى مادة كرتنا نشار بقوله (مثل القوة التي في الشاة  
 انما تشيخ بصورة الذئب في جاسة الشاة فتشبهت عداوته بنور دغته فيه  
 اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك ) واما التي امكن ان يكون محسوسة  
 لكنها غير محسوسة حال الحكم كما اذا رأيت السكر فتحكم بانه مخلو  
 وليس هذه الخلاوة مما يدرك بالحواس في هذا الوقت بل بقوة اخرى تسمى  
 المسماة بالوهم (و) منها قوة (تسمى حافظه) لصيانتها ما فيها  
 ومنذ صكرة سرعة استدادها للاستبانت: الصور والتصور بها  
 مستفيدة ٢ ايها اذا فقدت وذلك اذا قبل الوهم بقوة متخيلة فجعل يستعرض ٣  
 واجدا واحدا من الصور الموجوبة في الخيال فاذا عرض له الصورة  
 التي يدرك بها المعنى الذي يطل لاح له المعنى حينئذ كالاح من خارج  
 فاستبنت القوة الحافظة في نفسها كما كانت (وهي خزنة ما يدركه الوهم)  
 من المعاني وحافظة لها (كأن الصورة خزنة ما يدركه الحس) من الصورة  
 وحافظة لها والحكمة في وجود القوة الحافظة انها اولم يتحقق لاخل  
 نظام العالم فانا اذا بصربنا مثلا شيئا ثانيا فلولا نعرف انه هو البصر  
 او لا نحصل التميز بين النافع والنصار والصديق والعدو فلم نعلم كيفية  
 السلوك معه من الاجتناب والاجتذاب (ومنها قوة تسمى مفكرة وهي التي  
 تسلط على الودائع في خراشي الصورة والحافظة فيحفظ بعضها ببعض)  
 يعني انها ٤ قد يركب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون  
 الخصوص له هذا الطعم الخصوص وقد يركب المعنى بالمعنى كما في قولك  
 ماله هذه العداوة له هذه البقرة وقد يركب الصورة بالمعنى كما في قولك  
 صاحب هذه الصداقة له هذا اللون (ويفصل بعضها عن البعض)  
 اما تفصيل الصورة عن الصورة في مثل قولك هذا اللون ليس هذا  
 الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى في نحو قولك لعداوة ليست هي الصداقة  
 واما تفصيل الصورة عن المعنى في مثل قولك مثلا هذا الطعم ليس  
 هذه الصداقة وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان  
 ذو جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس  
 وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية زيد وتفصله عنها

٢ مستعجلة

نسخه

٣ يستعرض

نسخه

٤ انه

نسخه

كان سبب صداقة جزئية عنه وعلى هذا التماس والاستشهاد ان يقال  
 ان كل فرد من جنس التركيب والتفصيل يصادف عنها لا يختص بها  
 بنوع دون نوع وبمجرد دون فرد ( وانما معنى متكررة اذا استعملها روح  
 الانسان والعقل ) بان يكون معينة للعقل على التركيب والتفصيل الذي  
 في العقليات الضعيفة ( فان استعملها الوهم بلمت مفصلة ) بان تصير في  
 الوهم بواسطتها في الحركات ٢ ويتم بذلك التصرف ادراكه لها  
 ( فحين ) ( الحق ) الظاهر لا يدرك صرف المعنى بموهو  
 المجرد عن القواشي القريبة والواحق المادية ( بل ) الحس ( يدرك ) المعاني  
 ( خطئا ) اني مختلط تلك الواحق ( ولا يستثني ) اي الحس لا يحفظ ذلك  
 المعنى ( بمد زوال المحسوس ) عن المحاذاة والملازمة بل ينسلخ عنها  
 اذا لم يكن قويا ايمان الحس لا يدرك المعاني المجردة بل المخلوطة فيه  
 عليه بقوله ( فان الحس لا يدرك زيدا من حيث انه صرف انسان )  
 اي من حيث هو انسان محض خالص عن الروايد والعوارض والام يدرك  
 زيدا وليس كذلك ( بل ادرك انسانه زيادة احوال من كم وكيف وآن  
 ووضع وغير ذلك ) من المعاني والاعتبارات وجميع هذه الاحوال  
 امور غريبة عن طبيعة الانسان عارضة لها ( واو كانت تلك الاحوال  
 باخلة في حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم ) لانهم مشتركون  
 في الحقيقة الانسانية والغرض انها داخلية فيها فيلزم مشاركتهم  
 فيها وليس كذلك كما لا يخفى وظاهر هذا البيان انما يجري في جنس  
 البصر ومدركاته دون ما عداه من الحواس ويمكن ان يقال ان مدركات  
 تلك الحواس لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة وجزئتها  
 وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة قادرا كما لا يكون  
 الا للمعاني المختلطة بالواحق المادية واما ان الحس لا يحفظ المعنى  
 فيه عليه بقوله ( والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه  
 المحسوس ) لانه لا يترفع الصورة عن المادة زعما محكما بل يحتاج  
 الى وجود للمادة على نسبة مخصوصة في ان يكون الصورة موجودة  
 له ( فلا يدرك الصورة الا في المادة والاعم علقا ) للمادة التي هي

٢ في المدركات  
 تتعدد

الاحوال المذكورة (فصل) (الوهم والحس الباطل  
 لا يدرك المعنى غير قابل لخطا ولكنه يستشبهه) ان يحفظه بالقوة  
 الحافظة ان كان الإدراك هو المعنى وبالقوة البصورية ان كان الإدراك هو الصورة  
 فان قيل فعلى هذا يكون الحس الظاهر ايضا مستشبهًا للإدراك  
 لان الخيال يضبط ما يدركه من الصورة وقد سبق ان الحس لا يشبه الصورة  
 قلنا الحس الباطن اذا ادرك شيئا وغاب عنه وضار مخز وناعته حافظته  
 فاذا رجع الى هذا الشيء حصل له نحو من الإدراك الذي كان له  
 قبل الاستشبات وهذا هو المعنى بالاستشبات بخلاف الحس الظاهر  
 فانه اذا ادرك شيئا وغاب عنه لا يمكنه ان يدرك هذا الشيء ادراكا  
 حال الغيبة كما كان له قبلها فلا يكون الحس الظاهر قوة حافظة  
 بل الحس الباطن يحفظ ما ادركه (بعد زوال المحسوس) اما ان الوهم  
 يدرك المعنى المخلوط فلا نه ينال المعاني التي هي مادية والمعاني التي هي  
 غير مادية وان عرض لها ان يكون في مادة مثل الخير والشر والموافق  
 والمخالف وما اشبه ذلك فانها امور قيم مادية لانها لو كانت مادية  
 لما عقل خير وشر وموافق ومخالف الاعار ضاللة وقد يعقل ذلك  
 بل يوجد فالوهم قد يدرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا مادية  
 وفيه ذلك لا يجردها عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية ويحسب  
 مادة مادة ولا يعلقها بصورة مجموعتها بحيث لو قدر عليهم  
 صورة الذئب مثلا لم يتصوروا ادراك عيدا وهي الشبهة  
 مكفوفة بلواحق المادة ونحوها فيشكل الخيال فيها ويكون  
 ذلك المعنى محظوظا وان قال المحسوس الذي هو ما خضع لانتزاعه فاما  
 الحس الباطن فلا يدرك الصور ويرتفعها عن الماديات بمرئيتها  
 بمرئيتها الحس الظاهر لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يخرج عن وجودها  
 فيه الى وجود مادتها لان المادة وان غابت او بطلت فلذا الصورة  
 يكون تابعة لوجود في الخيال فقد جردها عن المادة فخرجت اما وان  
 لم يجردها عن لواحق المادة لان الصور الخيالية على حسب الصور  
 المحسوسة وعلى تقدير ما وتكيف ما ووضع ما فان الانسان الخيال

كواجبه من الناس والى ما ذكر اشار بقوله ( فان الوهم والبهيم  
 ايضا ) يعنى القوة التى بها الخيل الذى هو الادراك الباطنى وقد اشرنا  
 الى تحليلها ( لانهما فى الباطن صورة انسانية صرفة بل على  
 نحو ما يحسن من خارج ) هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصود انهما  
 لا يحدان الامور المجردة عن الواحق الخارجية فان كان الإدراك جسميا  
 فصورته ( مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع ) وان  
 كان تحجيرا ذلك كالافراض فصورته مخوفة بغواش آخر فـ بما ذكر  
 كاسبق اليه اشارة ( فاذا حاول ان يتخل فيه الانسانية من حيث هى  
 انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك ) لان حصول الانسانية المحضة  
 فيه انما يمكن اذا امكنه ان يجرداها تجريدا تاما عن المادة وعلائقها  
 وهى لا تجرد عنه عنهما ( بل انما يمكنه استنبات الصورة الانسانية  
 المخلوطة للأنسوخة عن الحس وان فارق المحسوس ) ظاهر هذا الكلام  
 ان الوهم يدرك الصور ايضا وقد سبق ان الوهم هو القوة التى يدرك  
 من المحسوس ما لا يحسن فتقول ان الواهمة نوع اختصاص يحصل  
 بخصوص آلة صينة هو مؤخر الجوفيف الاوسط بها يدرك المعانى  
 فبط ومانسب لما عليه وعموم تعلق الوهم بجميع المحال والالات الباطنة بها  
 ترتبط بجميع المعركات الباطنة صورا كانت لومعاني قال الشيخ الرئيس  
 الوهم سلطان القوى الجسدية والدماع كالاته كما ان العقل سلطان  
 القوى الروحانية يعنى ان جردا جميع الافعال الظاهرة والباطنة هو الوهم  
 ولذلك يحصل رئيسا كما هو القوى الحيوانية كما ان مبداء جميع الافعال  
 مطلقا هو الروح الانساني ( يخص ) ( الروح الانساني

هى التى يمكن من ظهور النفس بحدود حقيقة خرافية الواسع  
 الغريب ما نؤخذ من حيث يشترك فيه المتكلمون ( ولا يلاحظ  
 في انتميز العقول الصرفة المجردة عن الواحق المادية من الحكم  
 والكيف وتغيرها فذلك العقول حال كونها فى العقل لم يكن هيئت يمكن  
 ان يجمع اليها اشارة معينة او تحجيرا او تشبيها او صورة ذلك عما هو  
 بل كواحد من الالهة ما تحتل لخصه لها فى جسم الانسان فى عين



ان يكون في مجرد هو الروح الإنساني فيكون متمكنا من ادراك المعنى مجردا  
 من اللواحق المادية وايضا نقول ان الماهيات التي يصلح ان يقال  
 على كثيرين معلومة لنا قطعاً والقوة المدركة لها اما العقل (والقوة  
 الجسمانية والقوة الجسمانية لا تدركها اتفاقاً فاذا لم يصلح ادراكها  
 للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون ادراكها للعقل (وذلك) الادراك  
 (بقوة لما يسمى العقل النظري) وهي حاسة العقل بها يستفيد العلوم  
 من المبادئ التالية: (وهذه الروح كرامة وهذه العقل النظري كصفاتها وهذه

المعقولات يرسم فيها من القيص الالهي كما يرسم الاشباح في المرايا  
 الصفيلة) وذلك بشرطين اخدهما ان يكون باقية على صفاتها  
 واليه اشار بقوله (اذ لم يفسد صفاتها الطبع) وثانيهما ان لا يكون  
 هناك حجاب ولا مانع يمنع الارتسالم واثار اليه بقوله (ولم يعرض  
 بجهة) اي في جهة من محاذيات (صفاتها) عن التوجيه (الى  
 الجانب الاعلى) مانع هو (شغل بما تحتها من الشهوة والغضب  
 والحس والغفل) فبقوله عن الجانب الاعلى منطلق بقوله شغل (فاذا  
 اعرضت عن هذه وتوجهت لتفاعلم الامر لحظت الملكوت الاعلى)  
 وهو عالم المجردات ذاتا وفعلًا (وانصلت بالذات العليا) هي تصورات  
 حقايقها والتصدقات القيمة للقطعية باحوالها اذ للبانع عن  
 وجدانها تلك الكمالات هو انغماسها في تلك العلايق الرديئة والعوايق  
 البدنية فاذا انفصلت عنها انصلت بها لان جوهر النفس وحققتها  
 من عالم الملكوت وكونها في هذا العالم ور بطلها بالذات يعارض ٣ هو

استيكانها به فاذا ارتفع المانع فرض عليها ما يناسب ويليق استعدادها  
 الخاص من الكمالات اذ لا يحل ٤ ولا حجاب هناك ١ فمن  
 لما بين احوال النفوس الناطقة الانسانية مطلقاً على حيل العيوم  
 لا راد لمن بين احوال بعض اصنافها فقال (الروح) القدسية  
 (لا تشغلها) في اكثر الاوقات (جهة تحته) وهي التعلق بالستليات  
 وميلاتها (الجوانس) (من جهة فوقه) وهي الارتباط بالعلويات  
 والمعقولات الصرفة وذلك لشدة صفاتها فيجب خصوصيات

٢ الرأه  
 نسخ

٣ لعارض  
 نسخ

٤ لا يحل لا يحل  
 نسخ

الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال انه لا يشغلها مطلقا في وقت  
 من الاوقات بل هي في جميع الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال له  
 بحيث يحاذيها ويقابلها الجتهان ولا يجب لواحد منهما عن  
 الاخرى وذلك اقرب قوتها في الصفة والصفاء كما ان الجمع وتزى  
 في حالة واحدة ويكون الجمع مانعا للثاني الروية والاروية بمقتضى ٢ عنه  
 بالكلية ( وانه لا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ) فان شأن أكثر  
 النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور الخارجية باستعمال الحواس  
 الظاهرة فيها انها تغفل عن استعمال الحواس الباطنة فانها اذا كانت  
 رتبة الاصغاء الى المحسوسات الخارجية لا تقدر على استعمال قواها  
 الباطنة بخلاف النفوس القدسية فانها لقوتها لا يمنع اعمال بعض قواها  
 عن اعمال الاخرى ( وانه قد يتسدى تأثيرها ) اي قد يتجاوز تأثير  
 النفوس القوية بخصوصيتها ( عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه )  
 ويكون تلك النفوس كأنها مدبرة لجميع تلك الاجسام وكما يؤثر  
 في بدنها كذلك يؤثر ايضا في تلك الاجسام كما اشارنا اليه سابقا  
 ( ويقبل العقولان من الروح الملكية ٣ ) فانها تستفيض العلوم كلها  
 من القياض بلا واسطة فكر ونظر سواء تمثل لها الملك اولم يمثل  
 ( ولا تعليم من الناس ) فانه لما كانت صفاتها تنعكس عليها ما في البادى  
 العالمة من العلوم والادراكات بلا مدخلية واحد من الناس  
 ( وقصص ) ( الارواح القامية الضعيفة اذا مال الى الباطن غابت  
 عن الظاهر ) لان الروح الانسانية المتعلقة بين واحد واخر وان تلك  
 القوى كلها خواص تلك النفس الواحدة وان اشتغال النفس الضعيفة  
 ببعض هذه القوى يصرفها عن استعمال الاخر فاذا اشتغلت بالباطن  
 غابت عن الامور الخارجية المحسوسة فلا يستثبت حقها من الاستبثبات  
 وكذلك اشتغالها بالظواهر كما اشارنا اليه بقوله ( ولما مال الى الظاهر  
 غابت عن الباطن واذا ركنت ) من بين الحسن الظاهر ( الى مشفر )  
 هو جنس آخر من جنسها ( غابت عن الاخر ) الركون عنده وضعت  
 اعمالها اليه ( واذا اجتمعت ) من الحسن ( الباطن الى قوة ) منه ( غابت )  
 عن قوة ( اخرى فاذلك ) اي فلا جلا عدم اقتدار الارواح الضعيفة

٢ تمهيدا  
نسخه

الملائكة  
نسخه  
٤ فانها  
نسخه

اجتمعت  
نسخه

٢  
نقص

على مراعاة الجهتين. واستعمال القوتين (البصر) اى تادراك القوة  
الباصرة (يختل) اى ينقص؟ (بالسمع) باعمالها القوة السامعة (والخوف  
يشغل عن الشهوة) يعنى ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى  
القوة الشهوانية وارتمكاب ما يقتضيه وكذلك الشهوة (يشغل  
عن الغضب والفكر) الذى هو القلب المخصوص لاستلام ما ليس  
بعلوم (يصد عن الذكر) الذى هو ملا حظته المعنى المحفوظة  
بعد الذهول عنه ويمكن ان يراد بالذكر الذكر الساتى (وكذلك التذكر  
يصرف) النفس (عن الفكر والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن)  
ليس هذا ما تقدم بعينه لان ما تقدم هو انه لا يشغلها جهة البحث عن جهة  
الفوق وهذا اعم كما لا يخفى ﴿فصل﴾ (في الحس المشترك)  
وهو الجوىف الاول من البطن الاول من البطون الثلاثة للدماغ واشترآكه  
(بين الباطن والظاهر) اما لانه هو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه  
من الخارج الذى هو الظاهر ويشهى اليه الاحساس كما انه هو  
مورد الصور الواردة عليه من الداخل الذى هو الباطن واما انه متب  
لبعض اعصاب الحواس الظاهرة كما انه محل للحس المشترك الذى  
هو القوة الباطنة وفي بعض النسخ الحس المشترك بين الباطن والظاهر  
وهو ظاهر (قوة هى تجمع تأدية الحواس) اى تجمع الصور التأدية  
من طرق الحواس فان الروح المصوب في الدماغ كراس عين تشعب  
منه خمسة انهارا وهى اعصاب الحواس الخمسة والماء الجارى فيها  
هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتفل منها  
الى الأرواح المصوبة في مبادئ تلك الاعصاب اعني الدماغ والخصاع  
واتصلت بالروح المصوب في البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك  
والخيال فيدركها (وعندها بالحقيقة الاحساس) لان التام وكذا  
جاجة من المرضي وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالتوم او بظافة  
المرض وبغير ذلك صوروا لا تحقق لها في الخارج ولا يحسها الحاضرون  
في مجلسهم ولما كان احوالها كادراك ما رتسم من الخارج بلافراق  
عند المدرك دل ذلك على ان الاحساس انما هو الحس المشترك و يرد عليه  
انه يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر مثلا شرطا لادراك الحس المشترك

المحسوسات الظاهرة منها الذي هو حال لولم تعرض لهما عارضة اذراك  
 المحسوسات الظاهرة من غير هذا خلية الحس المحسوسة فيمكن ان يدفع  
 هذا بان التوحيدي بالقوى القدسية عند القصة ونسب لإلزام احد انهم  
 على اللاحقة والمرحون يحذرون ما لا يحسنه الجاحضون لئلا يمتد بهم فلا يكون تعطل  
 الجوانس والمخدم الا في شهر ظلال البركة الحس المشترك (ووجهه ما ربحهم منوهو  
 انه يترك باجته) كالشظية الجواله وقطره الطر (فيبقى الصور بمحطة  
 فيها وان زالت) عن المحاذاة (حتى يحسن كخط مستقيم لو كخط  
 مستدير من غير ان يكون كذلك) هذا هو انقاصه لثالثه الحس المشترك  
 وتقررها ان الموجود في الخارج كنقطة اذا تمركزت بالجهة فبها  
 كخط مستقيم لو مستدير ورؤية النقطة كالخط لاشك انهما لاتصال  
 ارتسامها في حس بان يكون صورتها مرئية في ذلك الحس حالة  
 وقوعها في حد من حدود المسافة ثم يزول عن ذلك الحد ووقع  
 في حد آخر قبل ان يجمع صورتها من ذلك الحس قادرا كحس كأنه  
 في الحد الذي كان فيه وكأنه في الحد الذي صار اليه فاقصت صورتها  
 كانت في هذا الحد بصورتها كأنه في حد آخر فبها امتدادا مستقيما  
 او مستديرا واتصال تلك الارتسامات ليس في حس البصر  
 لأن كل ارتسام للنقطة فيه بحس مقابلتها في حد من حدود المسافة  
 حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلان اتصال الارتسام  
 في البصر فحين ان يكون في قوة اخرى وهي الحس المشترك وفيه نظر  
 اذ لان ان ارتسام النقطة فيه بحس مقابلتها في حد من حدود  
 المسافة حتى اذا زالت عنها زال الارتسام لجواز ان يكون النقطة  
 زائلة عن المقابلة ولا يزول ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في الحس  
 المشترك بينه ولا بد لابطال هذا من دليل والحس المشترك قوة اذا انطبع  
 فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة (الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها)  
 فاذا لم يبدأ ذلك الانقاس معقفا وهو كون النقطة متحركة  
 مثلا كانت تلك الصورة ثابتة فيها فاذا اتق ذلك المبدأ اتق ثبوته  
 فيها كما هو حال سائر اشهاد وانقل من الشاهدة الى التحل

والخاصة الرابعة للقوة التي هي الحس المشترك ( ان هذه القوة ايضا  
 مكان ومحل ) لتقرر الصور الباطنة فيها على وجه المشاهدة ( عند النوم  
 فان المدرك ) المشاهد ( بالحقيقة هو ما يتصور ) ويحصل صورته  
 ( فيها ) كما بينا آنفا ( سواء ورد عليها من خارج ) من قبل الحواس  
 الظاهرة ( او صدر اليها من داخل ) من طريق الحس الباطن  
 ( فاقصور فيها حصل مشاهدا ) ولا مدخل لاختلاف النسبة  
 بالخارج والداخل ( فان امتنعها الحس الظاهر ) تفصيل وبيان اورود  
 الصور عليها من الخارج والداخل يعني ان الحس الظاهر اذا استخدمها  
 واشغلتها بورود مدر كاتها عليها ( نعتت عن الباطن ) لما سبق  
 من ان القوة العامة اذ ارتكبت الى امر غائب عن الآخر ( واذا عطلتها  
 الظاهر ) بان لم يرد عليها منه صورة ولم يستعمل النفس القوة المخيلة  
 فيما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الامر اض التي يضعف ويشغل  
 النفس عن الفكر ( تمكن منها ) اى من اراد الصور على هذه القوة  
 ( الباطن ) وهو القوة المخيلة بمعونة الخيال او الخيال نفسه لانه لاشك  
 ان الصور الباطنة مخزونة ومحفوظة في الخيال فايراد هذه الصور  
 على الحس المشترك اما من نفس الخيال او من القوة المخيلة بتوسط  
 الخيال لان محمل تصرف القوة المخيلة بالتحليل والتركيب لا يكون  
 الا الصور المختزنة في الخيال ( الذي لا يهدأ ) اى لا يسكن عن فعله  
 الخاص حين ارتفاع الموانع واذا حصل في الصورة صورة  
 اما من الخيال والفكر او شئ من التشكلات السماوية او غيرها ولم يمنع  
 القوة الباطنة مانع عن خاص فعلها فيقوى ويقبل على الصورة  
 ويستعملها او الصورة بنفسها يتوجه اليها ( فيستثبت ) اى الباطن  
 ( فيها ) اى في القوة التي هي الحس المشترك ( مثل ما يحصل في الباطن )  
 وهو الصور التي كانت مختزنة في القوة المصورة ( حتى يصير مشاهدا )  
 فبرى كانتها موجودة خارجا ( كما في النوم ) وبعض الامر اض  
 ( ولما جذب الباطن جاذب ) عطاف على جملة تمكن منها الباطن  
 بنزوها ( جدا ) اى قوى وبالغ في شغله ( فاشتدت حركة الباطن

اشتهاداً ( وتنجذب نحوه اجتذاباً قوياً ) يستولى ( تلك الحركة  
التي هي كتابة عن الانجذاب ( سلطاناً ) اي بسلطان الاشتداد  
وقوته ( فيجذب لايح من وجهين اما ان يمدد العقل حركته ) اي يزيل  
شدة الحركة وقوتها : ( ٢ ) ويفشاء غلبته ) اي يكسر سورته واما ان يعجز عنه  
اي عن التعديل ( فيغرب ) العقل ويفيب ( عن حواره ) وتجليته بطبيعته  
( فان اتفق من العمل يعجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال قوة  
مباشرتها ) اي سالة لها محمداً . الصور مرتبة في هذه المراتب التي هي  
الحس المشترك ( فيصور فيها الصورة المخيلة فيصير مشاهدة )  
محسوسة ( كما يعرض ) هذه الحالة ( لمن يغلب في باطنه استشعار امر  
او عكس خوف فيسمع اصواتاً ويصير اشخاصاً ) وهذه تكون  
في اليقظة ( وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر )  
يعني ان القوة المخيلة قد تكون في بعض الناس شديدة جداً غالبية  
بحيث لا يستولى عليها الحواس الظاهرة ويكون لنفسهم ايضا قوة  
فيكون لذلك البعض في اليقظة ما يكون لغیره في النوم ( فلاح فيه )  
اي في الباطن وهو الحس المشترك ( شيء من ادراك الملائكوت الاعلى )  
كاحوال الامور الآتية ( هاجر بالغيب ) وهؤلاء الذين يكون القوة  
المخيلة فيهم قوية قد يتفق لهم ان يفسوا آخر الامر عن المحسوسات  
وبصيرتهم كالانغماء وقد لا يتفق لهم ذلك وقد يرون الشيء بحاله  
وقد يتخيل لهم مثاله لا لب الذي يتخيل للنائم مثال ما رآه وقد يتخيل  
لهم شيء ويتخيلون ان ما يدر كونه خطابات من ذلك الشيخ بالفاظ  
مسموعة يحفظ وتبلى فهذه الحالات لا يحجة عليهم في اليقظة ( كما يوضح  
في النوم عند هداة الحواس وسكون الشاعر ) بعد ان كان نفوسهم  
متصلة بالملائكوت مستعدة لان يفيض عليها ما ارتسم فيها ( فيرى  
الاحلام حرباً ضبطت القوة الحافظة ارضاً بحاله ) بان يستثبت  
النفس صورة ما رآه حق الاستثبات وتمكنت في الحافظة تمكناً جيداً  
على وجهها وصورتها ( فلم يخرج الى عبارة ) وانتقال من الفرع  
الى الاصل اذ لم يحقق الفرع ح واعلم ان العلوم الخاصة للملائكوت

لاعلى كليات والفائض على النفس منها ايضا كلى كما قرر عندهم  
 وما يفيض عن النفس من تلك العلوم على القوة الباطنة جزئ  
 وهو قد يكون مشاهدا في حالة النوم وقد يكون في اليقظة كما  
 اشبه اليه والرؤيا التي لا تحتاج الى التعبير هي ما كان الكلى  
 الفائض فيها على النفس من الملكوت منحصر في الخارج  
 الجزئي الحاصل في الحس المشترك فانه على النفس كالشخص  
 لاساني الفاضل للمبح الاخر لموطن في بلدة كذا المتكلم يوم كذا  
 وهكذا حتى ينحصر في شخص وهو زيد مثلا وهو الفائض على  
 الحس المشترك لكن الفائض على النفس لا يكون مفصلا قال الشيخ  
 في تعلقات النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت فانها لا يحالها يكون  
 مجردة غير مستصعبة لقوة خيالية او وهمية او غيرها ويفيض عليها  
 عن العقل الفعالي ذلك المعنى كليا غير مفصل ولا منقطع دفعة واحدة ثم يفيض عن  
 النفس الى القوة الخيالية مفصلا منتظما بعبرة مسموعة ويحتمل في هذا  
 القسم من الرؤيا ان يكون الفائض على القوة الباطنة وهو الصلوة  
 الجزئية ابتداء بفيض من العقل الفعالي عليها لا توسط فيض من صورته  
 الكلية على النفس فان قيل يجوز ان يكون الفائض على النفس من  
 المبادئ العالية امراله مناسبة مخصوصة بما فيها من الضدية والمثلية  
 وغيرهما من السبب فيحتاج الى عبارة كما في محاكاة القوة المتخيلة  
 لما فاض على النفس قلنا ان ارادته اذا لاح عليها شيء من مدركات  
 الملكوت وضبطت القوة الخافضة الرؤيا بحالها وما لاح عليها منها  
 على وجهها وظهر انها على ذلك التقدير لا يحتاج الى عبارة لكن  
 بقى ههنا شيء وهو ان صور الملكوت قد يحصل في النفس مجردة ثم  
 يتخلل في القوة الخيالية مقرنة بلواحق مادية كما سيصرح به بعد ذلك  
 حيث قال فيكون الملك والوحي ٢ بتأدي الى قواه المدركة من ومخبرين  
 ولا شك ان هذه الصور من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطتها  
 الحافظة مع انها تحتاج الى تمير (ورعما انتقلت القوة المتخيلة  
 بحر كانتا التمييز عن لم يرق نفسه الى امور تجانسه ) لان النفس

لم تستبته على ما ينبغي والقوة المخيلة يوارى كل مفرد من المرقى بخيال مفرد او مركب وكل مركب من المرقى بخيال مفرد او مركب فلا يزال يحاكى عما يرى هناك محاكاة مخصوصة وينقل منها الى مثلهما او ضدها او شيئا آخر يشابهها اذنى مناسبة لاسباب لا يشعر بها هي وكيف هي وكان استنبات النفس في ذاتها لما راها اضعف من استنبات المصورة والمذكرة لما يورده الخيل فلم يثبت في الذاكرة ما راها النفس ويثبت فيها ما حوى به ( فح يحتاج الى التعبير ) الذى هو استخراج الفرع من الاصل وقديرى الانسان تعبير رؤياه في الرؤيا وذلك لانه لما انتقل القوة المخيلة من الاصل الى الفرع لمناسبة كذلك يمكن لها ان ينتقل من الفرع الى الاصل واكثر من يتفقه ذلك هو من كانت همته مشغولة بما رأى فاذا نلم بقى الشغل به بحاله فاختذت القوة المخيلة محاكاة بعكس ما حاكى ( والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع ) الظاهر ان الحدس المذكور في تفسير التعبير ليس نفس التعبير بل هو منشاؤه فتفسير التعبير به لا يخفى عن مساهلة وقد عبر الشيخ العربى قدس سره العزيز التعبير بالجواز من صورة ما راها الى امر آخر قال الشيخ في الشفاء ان معاني جميع هذه الامور الكائنة في العالم مما سلف وما حضر وما يريد ان يكون موجودة في علم البارئ تعالى والملائكة العقلية من جهة وموجودة في انفس الملائكة السماوية من جهة وسيضع لك الجهنان في موضع آخر وان النفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للاجسام المحسوسة وليس هناك حجاب ولا بخل بآثار الحجاب للقوابل اما لانغمارها في الاجسام اولتدنسها بالامور الجاذبة الى الحيثية الساقطة واذا وقع لها اذنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة بآمنة فيكون اولى ما يستبته ما يتصل بذلك الانسان او يدربه او يبلدها وبأقلية فلذلك اكثر الاحلام الذى يذكر مختص بالانسان الذى حلم بها وعين بليه ومن كانت همته المعقولات لاحته ومن كانت همته مصالح الناس رآها وعلى هذا القياس وليست الاحلام كلها صادقة او بحيث يجب ان يشغل بها فان



القوة المخيلة ليس كل محاكاتها انما يكون لما يقبض على النفس من  
الملكويت بل اكثر ما يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة  
قد سكنت عن محاكاة امورها اقرب اليها والامور التي هي اقرب  
اليها منها طبيعية ومنها ارادية والطبيعية هي التي يكون بمزاجية  
قوى الاخلاط للروح التي يبطئها القوة المصورة والمخيلة فانها اول  
شيء انما يحكيها ويستغل بها وقد يحكي ايضا الاما يكون في البدن  
واعراضا فيه مثل ما يكون عندما يتحرك القوة الدافعة الى المني الى  
الدفع فان المخيلة ح يحامي صورا من شأن انفس ان يعمل الى  
بجاعتها ومن كان به جوع حكي له ما كولات ومن كان به حاجة الى  
دفع فضل حكي له موضع ذلك ومن عرض لعضومته ان يعضن  
او يريد سب حرا او يرد حكي له ان ذلك العضومته يوضع في نار  
او ماء بارد واما الارادية فان يكون ٢ في همة النفس وقت اليقظة  
شيء يصرف النفس الى تأمله وتديره واذا نام اخذت المخيلة يحكي  
ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء وهذا هو من بقايا الفكر  
التي تكون في اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد تكون ايضا من  
تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب تناسباتها ومناسبات  
نفسها صورا في التخييل بحسب الاستعداد ليست عن ممثل شيء  
من عالم الغيب واما السدى يحتاج ان يعبر ويتأول فهو ما لم  
ينسب الى شيء من هذه الجملة فيعلم انه قد وقع من سبب خارج ولنا  
دلالة ما فلذلك لا يصح في الاكثر روى الشاعر والكذاب والسمير  
والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر  
ولذلك ايضا انما يصح من الرويا في اكثر الامر ما كانت في وقته  
السحر لان الخواطر كلها في هذا الوقت ساكنة وحركات الاشباح  
تكون قد ٣ هزأت القوة المخيلة في حال النوم في مثل هذا الوقت غير  
مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة بل ممكنة منهما  
فيالحري ان تحس خدستها للنفس في ذلك لانها تحتاج لا محالة  
فيما يرد عليها من ذلك ان يرتسم صورته في هذه القوى ارساما

٢ الهمة للنفس  
نمضه

٣ قد بدأت  
واذا كانت  
نمضه

صالحا اما هي انفسها او محاكيا لها ويجب ان يعلم ان  
 اصح الناس احلاما اعد لهم امرجة فان اليابس المزج وان  
 كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرتب المزاج وان كان يقبل سريعا  
 فانه يترك سريعا فكانه لم يقبل ولا يحفظ والحر المزاج مشوش الحركات  
 والبارد المزاج بليد واصحهم من اعتداد اصدق فان عادة الكذب  
 والافكار الفاسدة ان يجعل الخيال ردى الحركات غير مطاوع  
 لسديد النطق بل يكون حاله حال خيال من فسد مزاجه  
 ﴿فصل﴾ (ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس  
 ان يعقل لانه لا يمكن ان يكون الشيء معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق المادية  
 والمحسوس من حيث هو محسوس بمنزلة تجرده عنها كما لا يخفى  
 (ولان شأن المعقول من حيث هو معقول ان يحس) لانه يستحيل  
 ان يكون الشيء محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض المادية والمعقول من حيث  
 هو معقول بمنزلة اقترانه بها كما سبق (وان يتم الاحساس الابدية  
 جسمانية فيها شخ صورة المحسوس شيئا مستصعبا للواحق غريبة)  
 لانه قد سلف ان الاحساس بالحواس الظاهرة مطلقا بما يحصل اذا حصل  
 صور المحسوسات في الحس المشترك والاحساس الباطني بما يحصل  
 عند حصول صورها في القوى الباطنة ولا شك انها آلة جسمانية وقد تقدم  
 ايضا ان القوى الجسمانية لا تدرك المعاني المجردة اصلا بل مدركاتها  
 لايران مخلوطة بالغواشي الغريبة واللواحق المادية او نقول ان ما عدا  
 البصيرات من المحسوسات يحصل بذواتها فيمابه الادراك فان الحرارة  
 مثلا تحصل بوجودها المعنى عنده ولا شك ان النفس تستحيل ان تكون  
 محلا للحرارة الموجودة في الخارج ولا يلزم ان يكون حارا وباردا عند تصور  
 الحرارة والبرودة وهو بطاعتين ان يكون محلها امر جسمانيا ولا محالة  
 يكون مكثفة باللواحق المادية وهكذا حال باقي الكيفيات المحسوسة  
 واما البصيرات فهي وان كانت حاصلة بصورتها عنده الا ان هذه  
 الصورة تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع بلا حفظ النفس ويميز بينها كما اذا  
 ابصر نارا فلا بد حينئذ من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع

كائنين فان صورة العين التي تدرك في مادة وجهة لم يحل اليسرى فيها  
 وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع فلا يرسم تلك الصورة  
 الا في منقسم كذلك وهو لا يكون الا جسمانيا وفيه نظر لاننا لم  
 باضرورة ان بين النفس ومدر كهنا نسبة مخصوصة بها ينكشف على  
 النفس اما ان تلك النسبة هي الحلول فلا يجوز ان يكون نسبة اخرى  
 كنسبة المتكهن الى المكان او غيرها ولو علم انها هي الحلول نقول ان الامر  
 الخارجى اذا حل في امر آخر خارجى كان منقسم الى اجزاء متباينة الوضع  
 يلزم انقسام المحل الى اجزاء كذلك قطعاً واما استلزام انقسام الصورة  
 الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع اذا حل في حين انقسام  
 محلها فغير معلوم مع ان العلم بان حلولها ليس كحلول الصورة في المواد  
 والا اعراض في الموضوعات كما قيل ان الصورة العقلية يفارقها  
 الخارجية في انها محسوسة ومقارنة وممتعة للحلول في مادة هي  
 اصغر منها ومندفعة بحدوث ما هو اقوى وايضا لا يظهر جريان  
 ما ذكر في الاحساس بالحس الباطن الذي هو الوهم مع ان الظاهر  
 ان المدعى شامل لجميع انواع الاحساس ( ولن يستتم الادراك العقلي  
 بالآلة جسمانية فان لتصور فيها مخصوص ولعام المشترك فيه لا يتقرر  
 في منقسم ) نقرره ان ادراك الامر العام المشترك فيه باضرورة والعام  
 المشترك فيه لا يتقرر في منقسم هو آلة جسمانية لان التصور فيها  
 مخصوص جزئى ابدأ فلا يحصل الادراك العقلي بالآلة الجسمانية وفيه نظر  
 لانه ان اريد ان الصورة الادراكية الحاصلة في الآلات الجسمانية  
 متعينة بسبب تعيين محلها فلم يكن جميع الصور الادراكية سواء كانت  
 حادثة في الجسمانيات او في المجردات كذلك وان اريد انها متعينة في ذاتها  
 مع قطع النظر عن التعيين التام عن محلها فلان ذلك لجواز ان يكون  
 مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها في جسماني كما نكف قلم  
 ان الصورة العقلية متعينة من جهة المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها  
 مع قطع النظر عن محلها ( بل روح الانسانية التي تتلقى المعقولات  
 بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمختبر ) سلفياته ( ووجه تسميته في وهم )

لانه يدرك المعاني المنظمة بالخصوصيات وتظاهر ان هذا الجوهر ليس  
 كذلك ( ولا يدرك بالحس ) لان مدركات الحواس من عالم الشهادة  
 وذات ليس كذلك (لانه من حيز) عالم ( الامر ) والتظاهر ان قوله لانه من حيز  
 الامر دليل لجميع ما ذكر من تلك غيات الاربع ﴿ فصل ﴾  
 (الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق) العالم اسم لما يعلم به الصانع  
 من الممكنات وهو منقسم الى قسمين احدهما وهو المسمى بعالم الخلق  
 وعالم الملك وعالم الشهادة وهي الاجسام واجزاؤها والامور القائمة بها  
 ومدركات الحواس لا يخ عنها وثانيهما وهو المسمى بعالم الملكوت وعالم  
 القيب وعالم الامر وهو عالم البحر ذات الذي يدرك بالعقل كما اشار اليه  
 الشيخ بقوله ( والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر ) اذ مدركات  
 العقل اما كليات حقائق الاشياء او الجزئيات المجردة وليس للواجب  
 حقيقة كلية حتى يدركها ولا يمكن له ايضا ادراك ذاته تعالى بخصوصه  
 كما قرر عندهم فلا يكون الواجب الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل  
 ان العقل قد يتصور الخال فلا يصح قوله والعقل تصرفه فيما هو من عالم  
 الامر قلنا الخال اما ان يكون مفردا فلا يمكن للعقل ان يتصوره الابنوع  
 من الانسانية بالوجود كالتخلد وشريك الباري تعالى فان الخلاء  
 يتصور بانه لا اجسام كالحل وشريك الباري يتصور بان شئله  
 صفات مثل صفات الباري واما ان يكون مركبا مثل ان يطير انسان  
 فانه يتصور ولا جزئية الذين هما غير محال ثم تصور بين ذلك الجزئين  
 تأليف مخصوص على قياس التأليف الوجود في اجزاء الاشياء الموجودة  
 المركبة الذوات وذلك ان تأليف من جهة ما هو تأليف  
 يتصور بسبب ان المؤلف من جهة ما هو تأليف من جهة  
 ما هو خذ فتصور هذا التأليف الذي هو محال ليس  
 من حيث انه محال بل من حيث انه من جملة ما يمكن فلا يتصور المحال  
 الا من جهة ان يعتبره نسبة مخصوصة الى الوجود وتصرف العقل  
 فيما هو من عالم الامر اعم من ان يكون مدركة منه او بالقايسة اليه  
 لا يقال العقل يحكم على الواجب تعالى بانه عالم قادر الى غير ذلك

من المفهومات والحكم على شئ بدون تصوره بحال فيكون  
 من مدركات العقل لانا نقول ان ما علم منه تعالى اما اعراض او سلوب  
 او اضافات وليس شئ منها واجبا بالذات ولا موجبا للعلم بحقيقته  
 الخصوصية المتألية عن ان يحيط بها الافهام ويحوم حولها الاوهام  
 (وما هو فوق الخلق والامر) وهو خصوصية ذات الحق بالذات  
 (فهو يحجب عن الحس والعقل) لما بنا (وليس حجاب غير انكشافه) الذي  
 هو ظهوره اما بالذات او بالآيات والمظاهر التي لا تعد ولا تحصى فان قيل  
 قد ورد في بعض الروايات عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله سبعين  
 حجابا من نور وظلة وفي بعضها سبعائة وفي بعضها سبعين الغامع  
 ان الظاهر ان هذه الاعداد المذكورة للتكثير لا الحصر والتحديد  
 اذ قد جرت العادة بذكر عدد لا يراد به الحصر بل التكثير فكيف جعل  
 الحجاب منحصرا في انكشافه قلنا ان مرجع تلك الحجب هو انكشافه  
 تعالى باعتبار التعينات كما اشار اليه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث  
 قال حجاب النور فانه جعل الحجاب منحصرا في النور وهو الظهور وتقيده  
 بالنسب والاضافات ولانهاية لها ولرأبها فن قيد بمرتبة من تلك  
 المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا يمنع عن الوصول اليه  
 تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة اخرى فالتقيد بالاضافة الى المحجوب  
 حجاب وبالنسبة الى ذاته تعالى ظهور وانكشاف والظهور والجل لذاته  
 تعالى من ذاته (كالشمس) فان كثرة نورها وظلة ضوئها يمنع  
 الابصار عن ان يحيط ادراكها بجرمها فاذا احتجبت حجابا باقوى الابصار  
 على الاحاطة بجرمها وظهرت عليها ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله  
 (لو انقبت بسيرا) اي انقبا قليلا ضعيفا (لاستعلت) استعلتا  
 كبروا وظهرت ظهورا قويا (فص) (الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها)  
 بخصوصها (بل تدرك بصفاتها) على وجه العموم (وقاية السبيل اليه  
 الاستبصار) والادراك (بان لا سبيل اليها) لانه يجوز ان يكون مقضى  
 ذاته تعالى بحسب نفس الامر بان لا يحصل بخصوصها في قوة  
 مدركة ولا ينكشف لها فعلى هذا غاية ادراكها ان يدرك انها لا يمكن

ان يدرك كما قيل العجز عن درك الادراك ادراك (تعلي على ما يصفه بجهلهم) ويقول الظالمون علوا كبيرا من التشبيه والتزوية والانحداد والحلول اعاذنا الله تعالى واباكم ان يحطوا من جللتهم وان يحشرونا في زمرتهم **فمن** (الاملاكة) التي هي المبادئ المفارقة (ذوات حقيقة) غير مقبسة الى شيء اصلا (ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فاما ذواتها الحقيقية فامرية) مطلقا بخلاف ذواتها المضافة الى الناس فانها من حيث انها مضافة اليها ممثلة بوجود ٢ من وجودات الموجودات المشاهدة ولا شك انها مادية (وانما يلاحظها) في اليقظة ملاقة روحانية مخصوصة (من القوة البشرية) التي هي النفوس الناطقة المجردة (الروح الانسانية القدسية) المزهة عن الحجب والكسورات الشديدة الاستعداد نحو العلوم والادراكات فان استعداد اشخاص الناس بقبول الفيض من الابداء المفاوق والاتصال بذلك الابداء متفاوت شدة وضعفانهم من يستند فيه ذلك الاستعداد فانه حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال وان يقبل منه العلوم الى مؤنة فكر وتعليم ولا يكون كانه قد حصل جميع العلوم وصارت مخزونة عنده بحيث متى شئت حصلت عنده فيكون كانه قد علم كل شيء من تلقاء نفسه وهذه القوة هي اعلى مراتب القوة الانسانية تسمى قوة قدسية (فاذا انحاطنا) بمثل وكنانة عن الافادة والاستفادة (انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق) وترك العقل المختص به التعلق بالهت فيفيض على التخلي ما يفيض على النفس الناطقة القدسية فيحاكيه التخلي بامثلة محسوسة (فتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها) الروح الانسانية او بحسب ما يحتمل ذلك الملك. هذه الصورة فان قيل كيف يتمثل الملك الذي هو الجواهر المجردة بالصورة الخيالية المحسوسة مع تزده عن ملائمتها الخواص وتقدمه عن مدركاتها قلت ليس تمثله بها ان يصير محسوسا متخيلا حتى يلزم استحالة بل تمثله هوان يصير تلك الصورة المثلية آفة شأديتها المعنى الذي في نفسه الى الموحى اليه كان لبدن الجسماني في اليقظة آفة للنفس المجردة يظهر منها آثارهما ويهتكم نظم معنى قوله عليه السلام

٢ لوجوب  
نفسه

من رأى في المنام فقد رأى أى رأى صورة ومثالا يتأدى بها المعنى  
الذى في نفس الشاطفة اليه لانه رأى جسمي وبدنى وإذا تصور المجرى  
بصورة خيالية ( فبرى ملكا على غير صورته ) أى على حالة وهنة  
لا يكون الملك عليها في حد ذاته ( وسمع ثلاثة بعد ما هو وحى ) يلقى في نفسه  
بالواسطة والوحى اما ان يكون مع اتحاد الوحى بالوحى اليه او يكون  
لامع الاتحاد فالذى لامع الاتحاد اما ان يكون مع ظهور الوحى به او لامع  
الظهور فهذه طرق ثلاثة موصلة الى المصارف القبضية لا من طريق  
الكسب الاولى وحى الالهام وهو ان يحدث في قلب الانسان غمرفاء  
٢ عينيه فيصيه من غير ان يظهر الوحى به عنده وهذا اضعف اقسام  
الوحى فان كان مع المعجزة كان الوحى اليه نيا وان كان مع الكرامة كان  
وليا وان لم يكن معهما كان عارفا الثانية وحى المكاشفة وهو العرفه  
الانسانية التى تكون مع ظهور الوحى ثم انحاء المكاشفة قسمان انحاء الصنع  
ونحاء النطق فمن الانحاء الصنعى ان يمثل للوحى اليه صحف مكتوبة  
مقروءة من عالم الغيب اما فى انساب بين النوم واليقظة او فى لحظة ضمنية  
يقراها ويستفيد منها المعارف وهذا النوع من الوحى قليل القلط كثير  
الفائدة عظيم المرتبة ومنها ما يمثل له صور عجيبة على احوال غريبة  
واوضاع مخصوصة محاكية للمبادئ البهمن المعارف والقلط فى هذا  
القسم كثير يحتاج الى التعبير ويكون الصريح منه قليلا والانحلالا لاطلاق قسمان  
هيات وعيان اما الهيات فهو ان يسمع الوحى اليه كلاما منظوما مفهوما  
ولا يشاهد احد متكلما وان احوال نبينا عليه السلام فى مبادئ الوحى كان على  
هذا الوجه واما العيان فهو ان يشاهد المتكلم و يسمع كلامه اما فى صورة  
الانسان كما يرى نبينا عليه السلام جبريل عليه السلام فى صورة دحية الكلبي  
وفى غيرها من الصور الانسانية واما فى صورة غير انسان كما كان  
رآه فى صورة الطير وفى غيرها من الصور والانحاء النطق  
يكون الاكثر منه محكما صريحا والتشابه فيه قليل يحتاج الى التأويل  
الثالثة وحى الاتحاد وهو ان يتصل الوحى بالوحى اليه اتصالا عقليا  
روحانيا يقوم به الوحى اليه فيتصور بنوره ويتروح بروحه ويصير سلطانا

٢ ضمنية  
قبضية  
نهضة

عليه نازلا به بجنوده فاحد يديه ويسمع سمعه به ويبصر بصره به  
ويطلق لسانه به والكلام وان كان يجري على لسانه ويظهر من صورته  
الان الكلام كلامه وكذا البطش والقهر والرجة ومنه قوله عليه السلام  
لا يزال البعد يقرب الى التوافل حتى حيثه اذا احببت فكنت سمعه  
الذي به يسمع وبصره الذي به يبصرونه التي يبطش بها ورجله  
التي يمشي عليها ومنه قول علي رضي الله عنه ما قلت باب خير بقوة  
جسدانية ولكن بقوة ربانية (و) تفسيره (الوحي) بانه (لوح) اي اشراق  
(من مراد الملك) اي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي تعلق بقصده  
بمصولها (لروح الانسان بلا واسطة) يتناول اقسامه الثلاثة  
(وذلك) الاشراق (هو الكلام الحقيقي) فان الكلام وان اطلق  
في العرف العام وبالنظر الى الظاهر على الصوت المخصوص لكن  
لما تأملنا في حقيقته وجدناه عن الخصوصيات وجدناه شيئا يحصل  
الصورة الحاصلة في باطن من تصدى للعلام والافاضة باطن من تصدى  
للاستعلام والاستفاضة كما اشار اليه بقوله (فان الكلام اما يراد به تصوير  
ما يتخذه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله) في ان يحصل  
اكل واحد منهما ما يحصل للآخر من النفس العملية (فاذا عجز المخاطب)  
المفيد (عن من باطن المخاطب) المستفيد (ببساطته من الخاتم الشمع  
فيصطه مثل نفسه اتخذ بين الباطنين سفيرا من الظاهري) اي رسولا  
من الامور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى ويؤديه الى باطن  
المستفيد (فتكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان المخاطب) المفيد  
(روحا لا جاب بينه وبين الروح) المستفيد ولا يخل هناك (اطلع عليه)  
باني ظهر على الروح المستفيد (اطلاع الشمس) مثل ظهور الشمس  
(على الماء الصافي) فكما ان الشمس اذا ظهرت عليه حصل صورتها  
بكيهاتما فيه كذلك الروح اذا اطلع على الروح (فانتش منه) وتمثل  
تفصيله عنده (لكن المنتش في الروح من شانه ان يشبع ٣ الى الحس  
الباطن اذا كان قويا) كما سبق بيانه لاهل اتم يحفل في نفسه من التعقل  
الى التحيل بل على ان حصوله للنفس مجردا يمد القوة التحيلية لان يقين

٢ النفوس  
العلية  
نفسه

٣ ان يشبع  
نفسه



عليها مكفوقا بالوفاق المادية كما ان حصوله للقوة التخيلية مثلا جزئيا  
بعد النفس الناطقة لان يغض عليها كلها ( فينطج ) ذلك المتشخص  
( في القوة المذكورة ) التي هي الحس المشرك ( فيشاهد ) مثل مشاهدتها  
الوارد عليها من خارج ( فيكون الوحي اليه ينصل بالملك بباطنه )  
متعلق بالوحي اليه اي الوحي اليه بباطنه ينصل بالملك الوحي اتصالا عقليا  
( ويتلقى ) الوحي اليه ( وجهه ) الذي هو الامر ( البكلى بباطنه ثم ينقل  
للك صوره محسوسة ) حاصلة في القوة التخيلية ( ولكلامه اصوات  
مسموعة ) تخيلية ( فيكون الملك والوحي يأتى كل منهما الى قواه المدركة  
من وجهين ) كما قرر لكن الحاصل في العقل يكون امر واحدانيا بسيطا  
والحاصل في الحس يكون امورا متعددة فيها تفصيل ويحتمل ان يقال  
انه يجوز ان يكون المناسبة بين النفوس الناطقة والعقول الفعالة على وجه  
بها يغض ابتداء على القوة التخيلية صورة الملك وكلامه من غير ان يغض  
على النفس الناطقة او لا فعلى هذا يأتى الملك والوحي الى قوته المدركة  
من وجه واحد ( و يمرض القوي الحسية شبه الدهش والموحي اليه  
شبه الغشي ثم يرى الوحي اليه ويشاهد ) كما روى عن النبي عليه السلام  
انه كان اذا نزل الوحي عليه كرب لذلك وتريد وجهه فلما اتى  
عند رفع رأسه يعني ان هيئة الخراب وابهة وحى ذى الجلال اخذت  
بجامع قلبه ونقل القول الذي اوحى اليه ادهشه من العلم به قال الله  
تعالى اناس تلقى عليك قولنا قليلا فاذا كشف عنده هذه الحالة وجد القول  
النزل ينال في الروح واقفا موقع المسموع والوحي امان يكون بحيث  
يرد الوحي اليه من الطباع البشرية الى الصفات الملكية كما اشار اليه النبي  
عليه السلام حيث قال احبانا يا بني يعني الوحي مثل صلصلة الجرس  
وهو اشد على فيقسم عني وقد وهبت عنه ما قال او يكون بمشهود  
فيه الملك الى اوضاع البشر فيشاهد كنهه كما اشار اليه ايضا عليه السلام  
حيث قال احبانا يا بني الى الملك رجلا فيكلمني فيعلم من هذا ان في بعض  
اوقات الوحي يمرض الممثلة الوحي اليه لافي جميعها ( ففصل )  
لما سبق ذكر القلم واللوح صريحا والكتابة ضمنا والمراد منها ليس

معناها المتبادر الى الافهام فذلك تعاد و بين ما هو المراد منها ومن  
 (لا تظن ان العلم آلة تجادية والوح بسيط او الكتابة نفس مرقوم)  
 لان القلم هو الصادر الاول على ما اشار اليه الشارع صاوات الله عليه  
 والصادر الاول عند حكمه لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا كما سبق فلا يكون  
 العلم آلة تجادية ولا شك ان اللوح المناسب لجريان ذلك القلم عليه لا يمكن  
 ان يكون غشاء المتبادر منه بل لا يمكن ان يكون الكتابة الصادرة  
 من ذلك القلم نفسا مرقوما (بل القلم ملك روحاني) هو العقل (واللوح  
 ملك روحاني) مجرد هو النفس (والكتابة تصوير الحقائق) مفصلة  
 في ذات النفس وهذه هي الكتابة المعقولة كما ان الكتابة المحسوسة  
 يصاها تصوير النفوس في اللوح مثلا (فلا علم يتلقى ما في الامر)  
 اي ما في علمه تعالى و محتمل ان يقال معناه ان القلم يتلقى ما في الامر اي  
 ما في نفس الشيء (من المعاني) و احواله المختصة به اما بطريقة لا شراف  
 من المبدأ الاول واما بطريقة استلزام العلم بالاسباب  
 العلم بمسبباتها (ويستدعه اللوح) اي يطلب الروح  
 بالقابلية الذاتية ان يودع ويحفظ عنده ما يلقاه العلم (بالكتابة  
 الروحانية) اي تصوير القلم اما فيه و محتمل ان يكون يستدعه بمعنى  
 يودعه يعني ان القلم يودع ما في الامر في اللوح بالكتابة الروحانية  
 ولياما كان فيه اشارة الى ان في اللوح تفضيلا اذ الكتابة لا يتصور  
 الا عند الترتيب والتفصيل (فيبحث البعض) الذي هو عبارة عن العلم  
 بوجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجمعة ومجتمعة على سبيل الابداع  
 (من القلم) لان القلم الذي هو العقل الاول اول عالم العقول وتوسطه  
 وانتاشه بصور الحقائق وكالاتها على وجه الاجال صار ياتي بالقول  
 متحققا متشابهها على هذا الوجه فانتاش العقول تلك الصور  
 التي هي الغشاء بسبب القلم فتخله عالم العقول المسماة بعالم الجبروت  
 والقضاء عند الاشياء عبارة عن ارادته الازلية المتبعة بالاشياء  
 على ما هي عليه في الازال (و) ينبعث (التقدير من اللوح) وفي بعض  
 النسخ والقدرة وذلك لان القدرة لم تكن عبارة عن خروج من الوجود

العلمي الى الوجود المعنى باسبابها وشرائطها على الوجه الذي تقرر  
 في القضاء وذلك الخروج يكون بانترز في المراتب العلية اولا ثم بالتحقق  
 في العيين ثانيا كما سنشير اليه وكان ابتداء التزل من اللوح اذ قبل  
 وجودها في اللوح ليس فيها تزل بل وجودها في العقول والواجب  
 في مرتبة واحدة هي الاجال الصرفة واذا حصلت في اللوح صار  
 مفصلة فلا جرم يكون التقدير متبعا من اللوح والقدر عند الاشاعة  
 عبارة عن انجاده تعالى الاشياء بحسب اوقاتها المعينة واحوالها  
 المخصوصة (اما القضاء فيشتمل على مضمون امره الواحد) وهو العلم  
 الواجب البسيط لان الامور التي كانت جاسلة في علمه تعالى هي  
 بعينها حاسلة في العقول على الوجه الذي حصل فيه (والتقدير  
 يشتمل على مضمون التزل) اذ التقدير لا يتحقق الا بالتزل في المراتب  
 (هدير) اي بمقدار ما يقضيه قابليات الاشياء (معلوم) بعلم الحق  
 انه هو الاصلح في نظام الكل (وفيها) اي في تلك المرتبة التي هي  
 التقدير ٢ (يسخ) القدر وينزل (بن الاجال الى الانكدة في السموات)  
 وهي نفوسها ليصير مفصلة (ثم يقض ويصل الى الملائكة التي  
 في الارضين) وهي النفوس الكاملة الانسانية وهذا آخر ترتيباته العلية  
 (ثم يحصل القدر في الوجود) فالعالم الكبير نوع مشابهة بالعالم  
 الصغير الذي هو شخص من الانسان فكما ان لفقه مراتب حصوله  
 روحه في غاية الاجال كانه غير مشعور به وحصوله مفصلا بخلافه بالبال  
 على وجه الكلية وحصوله جزيا في قوته الخيالية ووجوده في الخارج  
 عند ارادة اظهار رهافيه كذلك لما تحدث في العالم الكبير من الحوادث  
 مراتب مرتبة القضاء الذي هو ٣ مرتبة لاجال ومرتبة القدر الذي  
 هو مرتبة التفصيل كلية في نفوس الفلكية المجردة وجزئية في نفوسها  
 المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة وجوده ٤ في النفس (فخص)  
 (السبب) فلم يكن ٥ سببا ثم صدر سببا لسبب ٦ صار سببا لانه لو لم يكن  
 كذلك لزم ترجح احد المتباينين على الاخر اذ السببية لم تكن واجبة  
 لذاته والا كان سببا دائما ولم تكن ايضا متمعة بان ذات والالم بصير

٢ القدر  
 نسخة

٣ علم الاجال  
 نسخة

٤ العین  
 نسخة

٥ سببا  
 نسخة

٦ فسبب  
 نسخة

سياتي فتعين ان يكون ممكنة فوجب ان يكون سببته لسبب آخر وهكذا  
 (حتى ينتهي الى مبدأ يقرب عليه احسب الاشياء على ترتيب علمها)  
 فان قيل يجوز ان يكون انتفاء سببته لوجود مانع فاذا ارتفع المانع عدم  
 صار سبباً ويجوز ان يكون الاعداد متسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهي  
 الى مبدأ يقرب عنه اسباب الاشياء قلنا انه لا يجوز ان يكون هذا عدم  
 هداماً سابقاً ولا يلزم ان لا يكون سببته حادثة فتعين ان يكون عدماً لاحقاً  
 فيكون عدم الطاري علة له فيجب ان يوجد اولاً ثم يقدم فيحقق مدخلية  
 الوجود فيه فيجب ان ينتهي الى سبب الاسباب لا يقال كيف يجوز  
 ان ينتهي الى هذا المبدأ مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثاً  
 اذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم والايلازم تخلف العلة التامة  
 عن معلولها وترجع احد المتساويين على الآخر فيذهب اسباب الحوادث  
 الى غير النهاية قلنا ان لاسباب كل حادث سلسلتين احدهما طولية  
 وهي التي يذهب الى غير النهاية والاخرى عرضية يجب فيها الانتهاء  
 الى الواجب بالذات والالزام التام (فلن نجد في عالم الكون والفساد طبعاً  
 حادثاً واختياراً حادثاً الا عن سبب ويرتقى الى سبب الاسباب) فان قيل  
 اذا كان السبب قديماً يكون مسببه ايضاً قديماً ولا يلزم تخلف العلة التامة  
 عن معلولها والواجب الذي هو سبب الاسباب قديم وكذلك بعض  
 ما صدر عنه فكيف جمع الحوادث عنه في البين قلنا يجوز ان يقتضي بعض  
 من القدماء امر يقتضي التجدد والتعاقب اي يجوز ان يقتضي ذلك  
 البعض وجود ماهية لا يمكن بقائه فدمتها بان لا يقبل تلك الماهية الوجود  
 في اكثر من آن واحد مع ان وجودها هو المقتضى للعلة التامة القديمة  
 فيلزم تعاقب افراد تلك الماهية والالزام المتخلف المحال فيحقق الحوادث  
 وصارت اسباباً لحوادث غير متناهية هكذا يجب ان يعقل هذا المقام  
 حتى يخلص عن مضائق الالهام (ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدأ  
 فلامن الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية) فان اعتقاده  
 النفع مطلق الامر السافع الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز ان يكون  
 باختيار السابق عليه اذا الاختيار السابق ايضاً فرع اعتقاد آخر ونقل

الكلام اليه وينسلسل فتمين ان يكون الاعتقاد من الاسباب التي ليست  
 باختياريه ( ويستند تلك الاسباب الى الترتيب ) الذي في حركات  
 الافلاك واورضاعها وهو سبب معدلفيضان ذلك الاعتقاد مثلا اعدادا  
 قريبا او بعيدا ( والترتيب يستند الى التقدير ) اي الترتيب الخارجي  
 يتوقف على النزول في مراتب العلم كما اشير اليه ( والتقدير ) الذي  
 هو ذلك الترتيل المخصوص في المراتب ( يستند الى القضاء ) الذي  
 هو اجمال العلم في عالم العقول لان النزول لا يكون الا منه ( والقضاء  
 ينبعث عن الامر ) الذي هو العلم البسيط الواجي لان العلم الذي هو  
 محل القضاء متأخر عنه فتأخر القضاء عنه بالطريق الاولى ( وكل شيء  
 بقدر ) قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر او خلق كل شيء بمقدار  
 يقضيه الاستحقاق الذاتي للاعيان والصور الحاصلة في علمه تعالى  
 سواء تعلق الخلق بوجوداتها او بكمالاتها اللاحقة بها قال الشيخ  
 في تعليقه المعدوم على الاطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجد  
 فلا يوجد البتة وليس كذلك الممكن فان فيه قوة فلذلك  
 يوجد ولولاها لما كان يوجد انتهى وهذا الاستحقاق هو المناط  
 للقضاء والقدر فافهم فانه سر دقيق يعبر عنه بسر القدر  
 ﴿ فص ﴾ لما بين اسناد الافعال الاختيارية الى القضاء  
 والقدر كما هو رأى اهل الحق وكان المعتزلة يجهلون ان لا مدخل  
 للقضاء والقدر للافعال الاختيارية الصادرة عن العباد وينتجون علمه  
 تعالى بهذه الافعال ولا يستندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار  
 العباد وقدرتهم اشار الى دفع توهمهم صريحا فقال ( فان ظن ظان  
 انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء ) اي يفعل الانسان ما تعلق ارادته  
 من غير استناد الى امر اخر خارج عن ذاته ( استكشف عن اختياريه )  
 وهو تعلق ارادته به ( و ) قيل ( هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير  
 حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول  
 وجوده ) وليس كذلك اذ نعلم باضرورة انه لم يكن في بعض من  
 هذا الزمان ( ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه )

٢ قل نعمه

اى لا يقدر على تفككه عنه وهو بط اذكل من اراد شيئا واختاره يمكن  
 ان لا يريد ( وزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره ) لان المفروض  
 انه غير حادث فيه فلو كان صادرا عنه باختياره لزم حدوثه فيه فاذا لم يكن  
 صادرا عنه فيكون عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره ومع ذلك  
 يجب انتهاءه الى الاختيار الازلى فيه ان هذا لا يدل على انه غير صادر  
 عنه بل على انه صادر عنه بالاختيار وتفي الحصة لا يستلزم في العام  
 يجوز ان يكون صادرا عنه بالاجاب فعلى هذا لا يكون فعله اختياريا  
 صرفا بل يطرئ اليه نشأة الاجاب فح يجوز ان يرجع ضمير غيره  
 الى الاختيار فيصح الملازمة لكن في بطلان اللازم تأمل ( وان كان  
 حادثا وكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب حادث اقتضاه )  
 لان المفروض ان معلوله حادث ( ومحدث احده ) وذلك الحادث  
 الذي به يصير الانسان قاعلاما اختيارا آخر صادرا عنه او غيره فان كان الاول  
 في قبل الكلام الى ذلك ويتسلسل واليه اشار بقوله ( فاما ان يكون  
 ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية ) وهو  
 خلاف الواقع ( او يكون وجود الاختيار فيه لا اختيار ) وهو  
 لا يمكن ان يكون من ذاته فقط واللازم ان يكون معه دائما والمفروض  
 خلافه ( فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره ) كان ذلك  
 الاختيار محمولا له بوضعه الى فعله ( وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه  
 التي ايسر باختياره ) وتلك الاسباب لا يذهب الى غير انتهائية  
 ( فينتهي الى الاختيار الازلى ) وهو علمه القديم ( الذي اوجب ترتيب  
 الكل في الخارج على ما هو عليه ) لان الاشياء صادرة عن ذاته لذاته  
 لانه يجب ان يكون ذاته القديمة سببا تاما لواحد من الاشياء والام يتحقق  
 شيء أصلا واذا كانت سببا تاما له يلزم من تحققها بحقيقته والايلازم تخلف المعللة  
 التامة عن معلولها فاذا كانت ذاته القديمة موجودة مع ذلك الواحد تقول  
 انها يجب ان يكونا عللة تامة لواحد آخر مثلا منهما كما ذكرنا وهكذا  
 حتى يتشتمل سلسلة الوجودات باسرها وقد قرر انه تعالى عالم بالاشياء على  
 سابقا على صدورهما منه وكل ما اقتضاه ذاته مع علمها به صادر منها

فهو مراد لها لان الصادق عن الشيء بالذات اما طبيعي او ارادي وكل  
فصل يصدر عن العلم فانه لا يكون طبيعيا فتعين ان يكون اراديا فاذن  
يكون الاشياء كلها واقعة بالارادة السرمدية والاختيار الازلي  
اما ابتداء او بواسطة واما ان ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالاشياء  
فلان معلوماته من حيث هي كذلك مقتضى لذته ومطلوب له بذاته  
وكل ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم من حيث انه معلوم له مراد له  
فيكون عين علمه تعالى فيكون مقدما بالذات على وجودات الممكنات  
وعلى الترتيب الذي فيها فلاختيار الازلي الذي هو علمه تعالى يوجب  
ترتيب الكل على ما هو عليه اذ الترتيب الذي عليه الكل ترتيب خارجي  
وهو فرع وتابع للترتيب العلمي ( فانه ان انتهى الى اختيار حادث  
عاد اسكلام من الرأس ) بان نقول هذا الاختيار الحادث ان كان  
من حادث آخر وهو ايضا من ثالث وما حرا فبتسلسل الى غير النهاية  
فيجب الانتهاء الى اختيار ازلي ( فتبين من هذا ) وظهر مما تقدم  
( ان لكل كائن حادث من خبر وشئ يستدلى لاسباب البعثه عن الارادة  
الازلية ) \* فصل \* لما كان مذهب اهل الحق وهم  
الاشعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى منزها عن المقابلة والجهة والمكان  
وخالفهم في ذلك سائر الفرق ولا نزاع للذنين في جواز الانكشاف التام  
العالي ولا للثبوتين في امتناع ارتسام صورة للرق في العين واتصال الشاع  
الخارج من العين بالرق انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بمحد  
ادرسم كارتوا من الادراك ثم نبصرناها ونعضنا العين كان نوعا آخر  
فوق الاول ثم ذاقها العين يحصل لنا من لا ركة نوع آخر فوق الاولين  
نسميها الرؤية ولا ينطبق في الدنيا الا بما هو في جهة او مكل فكل هذه  
الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق  
بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا فلا شعرة يثبتونها  
ولمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها قال شيخ اراد ان يبين ما هو مذهب  
اهل الحق فقال ( كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزبد او شيء  
عام كالانسان والعالم لا يقع عليه رؤية ولا بصك ) لا يدرك ولا يحاط

بعض المتكلمين  
يذهب

(بحاسة) كما لا يخفى (ما لشيء الحس فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ادراك ما يدب وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال) ان اراد ان لمشاهدة يطلق في العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف اسم المشاهدة الا على ادراك مجرد علم وجوده من غير استدلال ولو سلم نقول انه يطلق على ادراك العالم الذي يحصل بلا توسط النظر فلم يخرج من المشاهدة وما ذكره في حيز الاثبات لا يثبت وان اراد اننا نصطليح على اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال المشار اليه بقوله (ما الاستدلال على الغائب) لان الاستدلال لتحصيل ما هو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان حاضرا لا يحتاج الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعده فلا فح لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلا به ويتوقف حصوله على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غائبا والاخر ليس بغائب لا يخفى عن تحكم الا ان يقال ان ما لا يتوقف وجوده على النظر في حكم الحاضر لان الجهل الكامل هو الجهل لئلا يحوج الى النظر او يقال ان ما علم بالاستدلال لم يشكف كما ينبغي فكانه لم يحضر (ولغايب ينال بالاستدلال) فيه بحث لانه ان اراد ان كل غائب ينال بالاستدلال فهو ممتنع وسنده ما تقدم وان اراد ان بعضه كذلك فهو مسلم لكن لا يجدي به نفعا (وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانته بلا شك فليس بغائب) يرد عليه ما تقدم آنفا فلا يفيد (فكل موجود ليس بغائب فهو شاهد) اذ نسبة الموجود الى الموجود لا يخفى عنهما فاذا اتفق القيو به تعين الحضور (قادر انك المشاهد هو المشاهد اما مباشرة وملاقة) كما في ادراك اللامسة والذاتية اذ لا بد في كل منهما من ان يصل الحامل للكيفية المدركة الى القوة المدركة مثلا يجب في ادراك الشيء من ان يصل الحامل للحرارة الى بشرة اللامس حتى يدركها (واما من غير مباشرة) وملاقة كادراك القوة الباصرة (وهذا هو الرؤية) فيه تأمل لان الرؤية كما حصلت اماميتها يلزمها ان يكون من غير مباشرة



وملافة وأما ان كل ادراك متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط استدلال  
اذا كان من غير مباشرة وملافة يكون رؤية فقير معلوم (والحق الاول  
لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال) كما سبق (فجاء على ذاته مشاهدة  
كأله من ذاته فاذا تجلى لغيره معناه الاستدلال) وظاهر ان ذلك الجهلي  
(كان بلا مباشرة ولا ماسة كان مرئيا لذلك الغير) ان ارادته ان يتكشف  
على ذلك الغير انكشافا تاما علميا فهو مسلم لكن لا نزاع فيه وان ارادته تعالى  
يدرك بالادراك المخصوص الذي يحصل لتعبد الابصار السمى  
بارؤية ممنوع وما ذكر في بيانه لا يفيد ولا يجوز البشارة التي هي اتصال  
الشخص بشيء الى بشرة الآخر في حقه تعالى (اذا وازنت البشارة  
تعالى عنها كان ملوسا او مذوقا وغير ذلك) من كونه مسموعا او متعلقا  
الشم ولما بين جواز رؤيته تعالى بمقدورات عقلية اراد ان بين جوازها  
بما هو مسلم عند الخصم فقال او ذاك في فصرة الصانع ان يعمل قوة هذا  
الادراك في عضو البصر) اى اذا كان الصانع قادرا على ان يعمل العضو  
البصرى (الذى يكون بعد البعث) بحيثية يحصل له الادراك بلا مباشرة  
وملافة في قدرته ايضا ان يخلق هذه الحالة المخصوصة السمعة بالرؤية  
المتعلقة بذاته تعالى في العبد من غير ٢ تشبيه ولا تكيف اذ ليس هذا يا بعد  
من ذلك كما اشار اليه بقوله (لم بعد ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة من غير  
تشبيه ولا تكيف ولا مسامحة ولا محاذاة تعالى في شيء كون غير قوله)  
يعنى ان الكلام الذى يأتى عقيب هذا شرح لقوله (ولان ليس له فهو صراح  
فهو ظاهر) وهو قوله (كل شئ يخفى) فحقا وقد (اما السقوط حاله) مرئيه  
(الى الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون  
لشدة قوة) وعلوم مرئيه (ويعجز قوة المدرك عنه ويكون حفظه من وجوده  
قويا) وفرا (مثل نور الشمس بن قرص الشمس فالابصار اذ رقت  
اى نظرت اليها) (انت حسيرا) اى تعجزت عن ادراكها وخفى شكلها عليها  
كثيرا) ويحتمل ان يكون سبب الخفاء ان ماهيته لا تصلح لان تكون متعلقا  
لادراك او فصل له ولكن تعجز القوى الدراك عن الايمان بادراك ما يتاخر

٢ تشبيه ولا تكيف  
له

٣ ايت فله

ان يتعلق بها (واما ان تكون) خفاؤه (ستر) يمنع لا-راك عن الوصول  
 اليه (والستر اما بيان كالحائط تحول بين البصر وبين ما وراءه واما غير ذلك  
 وهو اما مخاطر الحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخاطر المخاط مثل الموضوع  
 والعوارض حقيقة الانسانية التي غشيت اي غشيت تلك الامور تلك  
 الحقيقة فتذكر الضمير باعتبار تأويل الحقيقة الانسانية بالانسان (وهي)  
 اي تلك الحقيقة (خفيه فيها) اي في تلك العوارض لان لموضوع ليس  
 بسائر لذاته بل لاجل انه يستتبع الواحق القرينية كما يظهر من كلامه  
 بعيد هذا فعلى هذا تكون المخاطبة السارة ٢ حقيقة هو العوارض ويمكن  
 ان يكون المحل سائرا لذاته كالحل فيكون الحقيقة خفية في المحل  
 والعوارض لافي العوارض فقط والسائر المخاطب لا يخ عن المحل والمحل  
 لانه اذا لم يكن احدهما لكان مبينا لها اذا المخاطبة التي هي المصاحبة  
 الخصوصية يقتضي خروج كل منهما عن الآخر فلا يكون جزأ فحين  
 ان يكون مبينا (وكذلك) الحال (اسرار الامور الخصوصية) في كونها  
 مخوفة بمحالتها وامور حاله فيها (فالمعلل يحتاج الى فشرها) اي الى ازالة  
 تلك الحجب (عنها حتى يخاص) عن هذه المواضع (فاذا حصل له الخلاص)  
 منها (وصل الى حاق كنهها والملاصق مثل ثوب للابس وهو حق حكم  
 المباني) بل هو بيان في قص (الملاصق والمباني يخفبان  
 ويجعلان الشيء مخفيا لتوفيقهما الادراك) وجعلها اياه موقفا  
 (عندهما لانهما اقرب الى الدرك) فوقع ادراكه اولا عليها فلم يصل  
 الى ما بعدهما المحجوبين بهما في نص (الموضوع يخفي الحقيقة  
 الجلية لما يتبع انفعالاته) اي بواسطة عروض ما يتبع انفعالات الموضوع  
 (من الواحق القرينية) لان لاستعدادات المحل واحواله مدخلا  
 في قبضان احوال مخصوصة عليها على ما اوضحه بقوله (كأنطقة  
 التي يكشف صورة الانسانية فاذا كانت كثيرة ٣ متدلة) لا عمل كفياتها  
 الى الافراط والتفريط (كان الشخص عظيم الجنة حسن الصورة)  
 اذ انكبر بصبر جنتها عظيمة ولا اعتدال يناسب الاعضاء وكفياتها  
 فيصير به حسن الصورة (وار كانت بايسرة وبيلة كال الشخص المتكون

٢ الحقيقة  
نسخه

٣ كثيرة  
نسخه

منها بالصد ( اى يكون صغير الحجم فيصح الصورة لاستغناء اسباب العظم  
والحسن ) وكذلك يتبع طباعها المختلفة ( اى يتبع اختلاف حقيقة  
النطفة ) ( احوال غريبة مختلفة ) كما يشاهد من الاختلافات التى من انواع  
الحيوانات ﴿ فصل ﴾ ( القرب ) نوعان صورى وهو قرب  
( مكانى ومعنوى ) فكما ان غاية القرب المكانى هو اتصال احد الجسمين  
بالآخر اتصالا حسيا كذلك غاية القرب المعنوى هو اتصال احد الشئين  
بالآخر اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوى بالاتصال ( والحق  
غير مكانى ) لانه لو كان مكانيا لكان ذا وضع فلا يخفى اما ان يقوم بذاته او بغيره  
لا جاز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب الذاتى فتعين ان يقوم بذاته  
وح لا يجوز ان لا يتقسم اصلا لان المميز بالذات فوقه غير تحته وكذلك  
يمينه غير يساره فيجب ان يتقسم فالانقسام يستلزم التركيب الثانى  
للولجوب الذاتى فلا يتصور فيه قرب وبعد مكانى ( والمعنوى  
اما اتصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل الماهية ) اى القرب  
المعنوى الذى هو المناسبة المخصوصة اما من جانب الوجود او من جانب  
الماهية لاحاز ان يكون من جانب الماهية لان ( الاول الحقيقى  
لا تناسب شئ ) بوجه من الوجوه ( فى الماهية ) اذ لا ماهية له  
كما سلف فضلا عن ان يكون له مع شئ مناسبة مخصوصة  
فى الماهية ( فليس لشيء اليه نسبة اقرب وبعد فى الماهية ) فتعين  
ان يكون من جانب الوجود ( واتصال الوجود لا يقتضى ) فى الواقع  
( قربا قرب ) واشد ( من قر به تعالى ) بالاشياء يعنى ان طبيعة  
الاتصال الذى هو القرب لا يقتضى فى الوجود ولا يمكن لها فرد  
هو قرب مخصوص اقوى من قر به تعالى بالوجودات ( وليف  
لا يكون كذلك وهو مبدأ كل وجود ومطية ) كما سبق به فيكون  
جميع الوجودات حاصلة منه فيكون لذته تعالى اتصال معنوى  
وارتباط ذاتى بتلك الوجودات الموجودات بخلاف سائر الماهيات فانها  
من حيث ذاتها اجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته تفقدت  
محصلها اتصال بالوجودات وقرب منها ( وان فعل بواسطة

٢ الوجودات  
نفسه

فللواسطة واسطة ) وهو اقرب من الواسطة والواسطة من حيث  
هي غير مرتبطة لشيء بل من حيث انها متحققة وتلك الحيزية يكون  
من الغير ( وهو اقرب من الواسطة ) اذ الواسطة يصير بسببه واسطة  
قليس فيها الاتصال الذاتي كالشمس فانها انما يفعل الضوء في البيت  
بتوسط الكوة ولا شك ان قرب الضوء من الشمس اقوى من قرب  
من الكوة بل لانسبة بينهما في القرب كما لا يخفى فلا قرب اشد من قرب  
تعالى بالوجودات واذا تمهد ما قررناه ( فلا خفاء بالحق الاول من قبل  
سائر (الصق اومبان ) لان الخفاء من هذه الجهة انما يصير في المكانيات  
وقد تنزه الواجب تعالى عنها وايضا ( قد تنزه الحق الاول عن مخاطبة  
الموضوع ) والايانزم ان يكون محتاجا اليه ( وتقدس عن عوارض  
الموضوع وعن اللواحق الغريبة فيه ليس في ذاته ) لا يلزم من تنزهه  
عما ذكر ان لا يكون به لبس في ذاته لجواز ان يكون له عوارض ذاتية  
سائرة اياه الا ان يقال ان العوارض الذاتية ايضا هناك مشقة اذ ليس  
في الخارج الا ذات ٢ يجب ان يترفع عنها العقل اعتبارات امان نفس  
ذاته فقط وامان حيث اضافتها الى شيء والقول بكونها سائرة له في غاية  
الاستبعاد تأمل ﴿ فص ﴾ ( لا وجود اكل من وجوده )  
لانه محال فوق التام كما مر ولا شيء من الوجودات كذلك فيكون اكل  
منها ( فلا ٣ خفاء من ) جهة ( بعض الوجود فهو في ذاته طهور )  
اذ اسباب الاختفاء عن ذاته تعالى مشقة بالنكبة كما بينه ( واشده  
ظهوره يامن ) وكيف لا يكون كذلك والحال ( انه يظهر كل ظاهر  
كالشمس ) فانها ( يظهر كل حق ) على الابصار ( ويستبطن  
عنها لا عن خفاء ) بل يعجزها عن ادراكها ( تفسير الفص الذي  
يعنه لا كثرة في هوية ذات الجن ) لان النكبة فيها يستلزم التركيب  
المتاني للوجوب الذاتي ( ولا اختلاط له بالاشياء ) لا بالخلية ولا بالخالية  
كما سبق ( بل تفرد ) في ذاته ( بلا غواش ) غريبة وعوارض  
لاخرية ( ومن هناك ) اي ومن اجل عدم الاختلاط وتفرده  
عن العوارض ( يظهر منه وكما كثرة اختلاط فهو بعد ذاته ) لانها

٢ بحث نسخة

٣ خفاء من نسخة

مملولة للذات ورتبة المطولية التأخر (و) بعد (ظاهريته) ايضا لان  
 ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علم تعالى بذاته ولا شك في ان يكون  
 الكثرة والاختلاط بعد الذات فيكون بعد ظاهريتها والكثرة  
 والاختلاط التي بعد الذات ليست صادرة عن الذات من حيث انها  
 اعتبر معها شيء آخر ٢ وكل شيء اعتبر معها فهو صادر عنها (ولكن)  
 تلك الكثرة صادرة (من ذاته) المجردة (من حيث وحدتها) اى  
 من حيث انها لم يكن معها شيء (فهى من حيث ظاهريتها)  
 التي هي عين ذاته يعنى ان ذاته من حيث (هى ظاهرة وهى بالحقيقة  
 بظهور بذاتها ومن ظهورها) الذى هو عين ذاته (يظهر كل شيء  
 فيظهر مرة اخرى لكل شيء بكل شيء) اذا من شيء من الاشياء  
 الا وهو يدل عليه دلالة عقلية قطعية كما قيل في كل شيء له آية دليل تدل  
 على انه واحد (وهو ظهور بالآيات وبعد ظهوره بالذات) كما لا يخفى  
 (وظاهريته الثانية تنصل بالكثرة) اما من قبل اسباب الظهور التي هي  
 الآيات واما من قبل من ظهر ذاته تعالى عليه (وتبعث من ظاهريته الاولى  
 التي هي الوحدة) وهى علمه بذاته الذى هو عين ذاته المطلوب عنه جميع  
 وجوه الكثرة ومنشأ لظاهريته الثانية لان العلم بالذات سبب للعلم بالاشياء  
 كما سبق والعلم بالاشياء سبب لوجودها في العين ووجودها في العين  
 سبب لظاهريته الثانية ﴿ فص ﴾ (لا يجوز ان يقال  
 ان الحق الاول يدرك الامور المبعدة عن قدرته من جهة تلك  
 الامور) اى لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء مستفادا من الامور  
 الصادرة عنه ٣ (كأن يدرك الاشياء المحسوسة) اى كاستفادتنا ادراك  
 تلك الاشياء (من جهة حضورها وتأثيرها فينا) اذ لو كان علمه  
 بالاشياء كذلك (فيكون) الاشياء (هى الاسباب لعالية  
 الحق) وهو باطل لانه يلزم استكماله بالغير وهو باطل لانه لا رامة  
 انقصان المنزلة عنه ولانه تعالى يعلم ذاته ويلزم منه العلم بما وجبه ذاته

٢ اذ كل

نسخة

٣ عن قدرته

نسخة

فيكون علمه بالاشياء مستغافرا من علمه بالذات لامن الخارج والى بيان  
 آخر اشار بقوله ( بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته  
 تعدت ) لامن الخارج ( لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستقلة )  
 المتعلقة بكل المكانيات لان القدرة اما عين الذات كما هو الظاهر  
 من كلامه سابقا حيث قال لحظات الاحدية وكانت قدرة اولازمة لها  
 والقدرة لا يمكن تغلقها بدون تغلق المقدور فلحظ من القدرة المقدور  
 ( فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره والعلوم الحاصلة  
 لذاته ) وان كانت باجمها صادرة من الله تعالى لكنه يجوز ان يكون  
 بينها ترتيب ( اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحق  
 الاول يطاعة العبد الذي قرطاعته سبب لعلمه بانه يتال رجة وعلمه  
 بانه ( ٢ ) اي بان ثوابه ( ثواب غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل  
 الجنة لم يعمده الى ثوابه ولا يوجب هذا قبلة و بعدية في الزمان بل يوجب  
 القبلية والبعدية التي بالذات وقبل يقال على وجوه خمسة ) عند الحكماء  
 ( فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي ) وهو قبل لا يجمع مع البعد  
 اعني انه قبل يكون نفس قبلية فقط منشأ عدم المجامعة مع البعد وقد اعتبر  
 في تلك القبلة اجزاء الزمان اما بالوقوع فيها كالذي يقع في اول شهر  
 بالنسبة الى ما يقع في آخره واما ذوات تلك الاجزاء من حيث هي كالجزء  
 الذي هو اول شهر بالنسبة الى الجزء الذي هو آخره فلو كان بعض  
 تلك الاجزاء هامة معدة للبعض الاخر منها لا يتعاض تعريف القبيل  
 بالزمان بها من تلك الحيثية لان منشأ عدم اجتماع السابق مع  
 اللاحق بهذا الاعتبار هو ان اللاحق يتوقف على عدم السابق  
 لان قبلية السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك غاية ان يجمع في اجزاء  
 الزمان تقدم زمانى وتقدم بالطبع ولا محذور في ذلك كآلاب الفضائل  
 بالنسبة الى الابن فان له تقدما بالطبع وتقدما بالزمان وتقدما بالشرف  
 ( ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الاخر دونه وهو يوجد دون

٢ وعلمه  
 بان ثوابه ثواب  
 نفسه

الاشارة الى الذي يكون محتاجا اليه ولا يكون علته موجبة له ( مثل  
 الواحد اللاتين ويقال قبل بالترتيب ) اى قبل اعتبر معه ٢ الوقوع  
 في المرتبة وهو اما حسي ( كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذت من  
 جهة القبلة او عقلى كالجنس بالنسبة الى النوع اذا اخذت من جانب  
 الاعلى ) قال الشيخ في فاطميسور ياس الشفاء المتقدم بمرتبة على  
 الاطلاق هو الشئ الذى ينسب اليه اشياء اخرى فيكون بعضها اقرب  
 منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب النسب بين الى هذا  
 المنسوب ( ويقال قبل بالشراف ) وهو قبل اعترفيه زيادة الفضيلة على ما دونه  
 ( مثل ) كون ( ابي ك ) رضى الله عنه قبل عمر رضى الله عنه ويقال  
 قبل بالذات واسحق في ٣ الوجود ) وهو قلية العلة الموجبة على مطلولها  
 ويكونان معا في الزمان لكن لا يكونان معا بالقياس الى حصول الوجود  
 والوجوب وذلك لان وجود ذلك ووجوبه لم يحصل من هذا  
 واما وجود هذا ووجوبه فحاصل من ذلك فيكون هو اقدم بالقياس  
 الى حصول الوجود والوجود ( مثل ارادة الله تعالى وكبر الشئ  
 فانهما يكونان معا لا يتاخر كون الشئ عن ارادة الله تعالى في الزمان )  
 اذ لا يمكن ان يختلف المراد عن متصل ارادته تعالى به كما هو مذهب  
 اهل الحق ( لكنه يتاخر في حقيقة الذات لانك تقول ارادة الله فكان  
 الشئ ولا تقول كان الشئ فاراد الله ) وهذا القريب العقلى الصحيح  
 لدخول الفاء على المحتاج هو القبلية المشتركة بين القبل بالذات والقبل  
 بالطبع ( فص ) ( ليس علم بذاته مغاير لذاته بل هو ذاته  
 وعلمه بانكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته ) كما سبق بيان  
 ذلك مفصلا ( وفيها ) اى وفي تلك الصفة التى هي العلم بالكل  
 ( الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة العلوم الغير المتناهية  
 وبحسب مساواة القدرة والقوة الغير المتناهية ) باعتبار تعلقيها  
 بالمتعدورات التى لا تنحصر ( فلا كثرة في الذات ) اى فلا يلزم  
 من قيام الصفة التى فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس الذات

٢ في  
 نسخة

٣ استحقاق  
 بلاواو  
 نسخة

٤ العلوات  
 نسخة

( بل ) يكون الكثرة فيما هو ( بعد الذات ) بعدية ذاتية ( فان الصفة ) التي  
 هي العلم ( بعد الذات لا بزمان بل بقرب الوجود ) لان الذات علمه  
 موجبة لها ( لكن تلك الكثرة ترتب سببي ) وسببي ( ترتبي )  
 تلك الكثرة وتنتهي ( به ) اي بسبب ذلك الترتيب ( الى الذات بطول  
 شرحه ) وتفصيله ويعلم ذلك اجالا من الترتيب الذي في الموجودات  
 العينية لانه حكاية عن الترتيب الذي يشها باعتبار وجوداتها العلمية  
 ( والترتيب يجمع الكثرة ) للفرقة ( في ) سلك واحد ( نظام ) والنظام  
 وحدة ما به بصير تلك الكثرة واحدة ( فاننا اعتبر الحق ذاتا  
 وصفانا كان كل في وحدة ) هي ذلك النظام ( فاذن كان كل كل ) يعني كل  
 مركب ( ممثلا في قدرته وعلمه ) ذهب الشيخ ابو علي الى ان علمه تعالى  
 بالاشياء عين قدرته عليها اذ بمجرد علمه بها يتمكن من الابداع فلو كان فعل  
 الاشياء بواسطة علمائها فقط لكان نفس علمنا بها قدرته وليس كذلك  
 لان معنى القدرة فيما هو ان يتمكن على ايجاد ما علمناه وذلك يتعلق  
 بالقوة ٢ الحركة والالات واذا كان ذلك غير جائز في الاول وكان علمه  
 بالقدر كافيا في ان يوجد فيكون علمه قدرته لكن كلام المتن يدل  
 على ان القدرة مغايرة للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل  
 حيث قرع قوله فلم يحظ الكل على قوله لمحظ القدرة المستقلة ( ومنهما )  
 اي من القدرة والعلم ( بحصل حقيقة الكل مفرزة ) مفرزة عن الواجب  
 الخارجية المادية على وجه الكلية ( ثم يكسب المواد ) وهو ارضها  
 باعتبار وجودها في الخارج والحاصل ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقائق  
 المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها في نفس الذات على  
 وجه كلي اجمالي والثاني باعتبار وجودها في الخارج مفرونة بالواجب  
 المادية ( فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احديته  
 ذاته ) يعني ان صفاته مستقلة على الكل وذاته مشغلة على تلك  
 الصفات فيكون ذاته لاشتماله على الكل كل الكل ( تفسير النص  
 الذي بعده ) وهو قوله هو الحق فكيف لا يقال حق للقول المطابق

٤ الحركة  
 فصفه



مطابقا  
فيه

للخبر عنه الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع مطابقا بكسر الهمزة والقول مطابقتها؟ بقضها واذا قيس القول الى الواقع بان يكون القول مطابقا بكسر الهمزة والواقع مطابقا بقضها يكون بهذا الاعتبار صدقا ولذا قيده بقوله ( اذا طابق القول ) اي اطلاق الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقا له ( ويقال حق الحق ) ايضا اذا طابقه الواقع ( ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل ) اي في وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حق والثاني حق او يستحقق كقولنا القيامة حق والحساب حق ( ويقال حق للموجود الذي لا سبيل لبطلانه اليه ) وهو ما يكون ماهيته عين ثابتة ( والاول تعالى حق من جهة الخبر عنه ) لان القول انما يطلق عليه الحق بواسطة مطابقته للخبر عنه فللخبر عنه اول بان يكون رافعا ( بحسب من جهة الوجود ) لان وجوده اقوى من وجودات الموجودات واكملها فهو احق بان يكون حقا ( حق من جهة الوجود ) لا سبيل للبطلانه اليه ( ولا يتطرق الغش الى ذاته ) لكنا اذا قلنا انه حق فله الواجب الذي لا يخاطبه بطلان ( يعني اذا اطلقنا الحق على الواجب تعالى يكون مرادنا به المعنى الثالث لانه لا مرتبة اعلى منه في الحقيقة لعدم مخالفة البطلان مطلقا ) لانه به ( يجب وجود كل باطل ) كما قال الشاعر ( الا كل شيء ما خلا الله باطل وهو باطن لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فتحي ) كما مر مرارا ( وهو ظاهر من حيث ان الآثار ينسب الى صفاته ويجب ) تلك الصفات ( عن ذاته فيصدق بها ) اي تلك الصفات من حيث انها ثابتة للذات ( مثل القدرة والعلم يعني ان في القدرة والعلم مسلمات ورسوخ ) اذ كل من ينظر في الموجودات المكتنة نظرا صحيحا ويتدبر فيما تدبر كما يعلم انه تعالى عليم قادر بخلاف كنه الذات فانه لا يمكن ان يطلق عليه احد كما اشير اليه بقوله ( فاما الذات فهي ممتدة فلا يطلق على حقيقة الذات ) وكههما ( فهي ) اي كنه الذات ( باطن

باعتبارها ) . و غير قويا لغير ذلك من امورها ( و ذلك كما ترى ) . و باطل  
 ( بل من جهة ) حاجب و سائر ( و ظاهر باعتبارها ) . اي بالمقاييس  
 ان نفس ذاتها ( بومن جهته ) . وهي الايات الدالة عليه التسمية الى  
 صفاته الواجبة لذاته فقد ثبت اعلم ان كمال العبيد العجلى بصفاته  
 و اسمائه بقدر ما يلحق به . و مناسب ذاته اذ به يحصل المط الحقيقى  
 و الناس فيه مراتب متفاوتة فبهم من لم يكن له حظ منها الاستماع  
 اللفظ فهو في رتبة البهيمة لو يكون حظهم فهم منه القوى فهو  
 قريب من الاول في الرتبة او يكون حظه التفهات ثبوت شهادته تعالى  
 في نصير كشف بل تظلمه فهذه مراتب العباد الظاهر يرفع و اكثر  
 العباد اكثر ما يظن انهم من عباد الله تعالى و الله تعالى  
 الاول مع هذه المسائل بالمشاهدة و المشاهدة بحيث لا يجوز  
 فيها الخطأ و كم بين هذه و بين الاعتناء بالقلبى او الاعتناء  
 من الغيل الجسدى الثاني اختلاف اعلم فان كشف لهم من صفات  
 الجلال على وجه يثبت عنه شوقهم الى الانصاف عما يكتم من تلك  
 الصفات ليرى بوابها من الحق قربا با حصة لا لا كان يحصل لهم  
 شبه الى اللائحة المقررين ان تلك السببى في انكشاف الممكن على تالفة  
 الصفات و الخلق بها و به يصير القربى و باقيا قريبا من الرب تعالى  
 و يصير رفيعا بالاعلى فان قيل كيف يكون القربى من الله تعالى  
 مع انه في غاية البعد و البعد عن صفات المخلوقين قلت الموجودات  
 على قسمين كامل و ناقص و هذه تقويت و رتبت الكمال و ناقص  
 منتهى الكمال على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا كما ويكون  
 له فى الموجودات كمالان متفاوتة كما كنهنا اقرب الى الذى  
 لا الكمال المطلق قريبا للدرجة و الرتبة لا لا كان في تفاوت القربى منه  
 على و متفاوت الكمالان فان الشيخ الجليل في طوارق  
 المحارير حكى عن الشيخ ابى على الفاروقى انه حكى عن شيخه  
 ان القاسم الكاوى انه قال لا سمى الله الشجر بلضرا و وضعا للبدن

٢ ويكون الشيخ  
عني بهذا  
اللفظ

المشاك وهو يفسد في السلوك غير راضل ويكون مراد الشيخ  
رحمة الله ٢ عن هذا ان السيد يأخذ من كل اسم وصفا يلائم  
حال البشر وقصوره وضمه مثل ان يأخذ من اسم الرحيم معنى  
من الرحمة على قدرته البشر وكل المشاوار الشايخ رحمة الله  
في الامم والصفات التي هي اغر علومهم على هذا المعنى والفتور  
وكل من فهم ذلك شيئا من الحلول يتبين والحد الى هذا الكلام  
واذا قرروا هذا فيقول ( اياك ان اكنيت كلا ٣ ) يعني صفيتك  
تعالى فطعت ذلك عن صفات البشرية وقادح عرفك من ٤ مفرس  
الجبسية ٥ لاك على قيدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات  
الواجب تعالى والجدات وتبعد من صلايق البشرية وعوائق  
الجبسيات مثل ان تكسب من اسم القدوس شيئا ان يظهر  
جسمك من الكبدورات وحوايك عن الذات الجبسية والتصويرات  
الخيالية ويوحكك عن رذائل الاخلاق والصفات البهيمية  
وسرك عن اللاتفات الى ما سواه من الخطوط النبوية والاخرية  
وان قلقت الى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل بذو طهارته  
ان الظل المكتسب من هذا الانتم بقرئك من الحق ويصيرك  
عن الحق وهكذا ظلال باقى الاسماء فاجتهد ان تكتسبه  
ظلالها بطغور غورا عظيما فاذا اكتسبتها ٦ فوصلت الى ابدان  
الذات من حيث لا يدرك ٧ فتأية نيل البشر في ادراك ذاتها القدسية انوار  
اتمسك لا يدرك ٨ فالتذت فلن تدرك ٩ يدرك فلذلك ١٠ ابي  
فلا يحل التذات بان تدرك انه لا يمكنك ادراك الذات ١١ عليك ان تأخذ  
من بطونه ١٢ وهو كونه جسم لا يمكن ان يتواضع لادراكه وعلمه  
بهذه الطبيعة موجها ١٣ ان طوره ١٤ باعتبار الالات والخطوط  
( ففهم لك عالم الاعلى وعالم الربوبية عن الافق الاسفل وعالم  
البشرية ١٥ ) اذ من هذه العالم تنقل الى العالم الاعلى لان تدرك  
المشروعات التي هي لغز البشر والاثم بانتظار والتأمل فبعد

٢ مثلا  
٣ لفظه  
٤ مفر  
٥ لفظه

يظهر علينا ظلم المجردات وكيفية صدورها من مسدتها  
 ﴿ قصص ﴾ ( الحمد الثام يؤلف من جنس وفصل كما يقال  
 الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق  
 فصلا ) هذا ضد جهور النطقين والشهور بينهم والحق  
 انه لا يجب ان يكون مؤلفا منهما لان الواجب فيه ان يكون موصلا  
 الى الكنه مع اعتبار جميع الاجزاء فيه اهم من ان يكون  
 محمولة او لا ومن الذي فرض عليها ٢ محمولتها ولو وجب تألفه  
 من الجنس والفصل يلزم ان لا يكون النطق بمجموع قوانين  
 الاكتساب لان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة كالقشرة  
 اذا حصل جميع اجزائها في العقل مفصلا فلا شك انه حينئذ  
 يحصل ماهية ذلك المركب في العقل فيكون جميع الاجزاء باعتبار  
 الانفصال موصلا الى التصور خارجا عن الطرق الموصلة  
 المهيئة في النطق . ﴿ قصص ﴾ ( الموضوع هي ٣  
 التي الخامل للصفات والاعوال المختلفة ) ظاهر هذا التعريف  
 لا يتناول المبادى وقد اطلق قبل هذا على المادة حيث ظاهرا مثل  
 الموضوع والعوارض حقيقة الانسانية الا ان يعم في الصفات  
 بحيث يتناول الجوهر ايضا فحينئذ يشمل المادة والمادة قد توجد  
 مع صورة مضادة لصورة كائنة وتزول بحلولها ويسمى موضوعا  
 كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوعة للانسان  
 فان الصورة المسائية والنطفية يبطل عند وجود الهواء والانسان  
 وقد يكون الموضوع فرما مثل الاعضاء لصورة البدن وقد يكون  
 بعيدا مثل الاخلاط بل الاركان لها وقد يكون جزئيا مثل هذا  
 الخشب للكرسي وقد يكون كليا ( مثل الماء للجمود والفلان  
 والخشب للكرسي والباية والثوب للسواد والياضي )  
 ﴿ قصص ﴾ ( هو اوزر من جهة ايه منه ) اي  
 من جهة ان وجوده من ذاته نفسى لا بعدا لوجوهيه وهو

محملها  
نفسه

٣ هو  
نفسه

مبدأ لكل ما سواه بل : ( يصدر عنه كل وجود لغيره ) هذا هو  
 موافق لما قيل من ان مفهوم الاول حركي من امر وجودي  
 وهو كونه مبدأ لغيره ومن امر عديم هو انه لا مبدأ له ( وهو  
 اول من جهة انه اول بالوجود لشيء قريب منه ) وكونه معدنا  
 لجميع الكمالات ( وهو اول من جهة ان كل زمانى الى  
 حادث ( ينسب اليه تعالى بكون ٢ ) اى باعتبار وجوده  
 ( فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء اذ ) الحادث  
 هو ما سبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا و ( وجد ) احدى الحقيقتين  
 الواجب ( معه ) لانه موجوده ( لافيه - ) لان كونه فيه يستلزم  
 الحادث اذ الزمان لا يدخل فيه الا للغير فان قيل نحن لا نتعقل  
 من كون الشيء مع الزمان الا ان يكون ذلك الشيء فيه ولا شك  
 انه مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان هو اتصال التقضى  
 والتجدد اى امر متصل يلزمه التقضى والتجدد فلا يكون فيه شيء  
 الاوله تقدم وتأخر كالتحرك فانه من حيث حركته التى فيها  
 التقضى والتجدد احاصل فى الزمان ومن حيث ذاته التى لا تقدم  
 ولا تأخر فيها ليس فى الزمان بل معه فالشيء الذى يكون  
 فى الزمان يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان لا يلزم  
 ان يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه  
 لان ذاته قدست منزهة عن جميع انواع التغير الذى سببه يكون  
 الشيء فى الزمان وبالجملة ان الزمان امر سالك فلا يدخل فيه الا  
 مله سيلان قال الشيخ فى تعليقاته العقل يتفرع له ثلثة احوال  
 احدهما الكون فى الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة التى يكون  
 لها مبدأ ومتهى ويكون ممثدا غير متناه بل يكون  
 متقضيا ويكون دائما فى السيلان وفى تقضى حال وتجدد  
 حال والثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون  
 محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان فى ذلك  
 المكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الشابت الى التغير

٣ يكون  
 ثمخه  
 ٣ وقد  
 ثمخه

٢ لا يمكنه  
نسخه

الا ان الوهم لا يدركه ؟ ادراكه لانه رأى كل شيء في زمان  
ورأى كل شيء يدخله كان ويكون والماضى والحاضر  
والمستقبل ورأى لكل شيء متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا  
الثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى بالبرمد وهو يحيط الدم  
( هو اول لانه اذا اعتبر كل شيء كارب فيه اولا اثره )

٣ قوله  
نسخه

اى فعله ( وثانيا قبوله ٣ ) بالذات ( لا بالزمان ) اذ يصح  
ان يقال اوجد فوجد وظاهر ان الوجود لا يتأخر عن اليجاد  
بالزمان ( هو آخر لان الاشياء اذا لوحظت ) اولا ( ونسبت  
اليها اسبابها ) ومبادئها ( وقفت عند تعالى المنسوب )  
الذى هو اول الاسباب اذ لا سبب فوقه لانه مسبب الاسباب  
والحاصل انه اذا ابتدئ من جانب العلول ولو حظرت اسبابها  
انتهى الى الواجب قطعاً فيكون هو آخر ( هو آخر لان  
الغاية الحقيقية ) وهي غاية الغايات التى يطلب لذاتها لاشي  
آخر ( في كل طلب فالغاية نيل السعادة ) التى هي غاية كل  
الممكن للشيء بحسب فطرته ( في قولك لم شربت الماء فتقول  
ليغير المزاج فيقال لم اردت ان تغير المزاج فتقول للصحة فيقال  
لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير ) اى لا جيل كون  
البدن على وجه الكمال ( ثم لا يورد عليه سؤال يجب  
ان يحاسب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق  
الاول يقبل به كل شيء ) ويتشوق لان ما يشوقه كل شيء  
هو الوجود او كماله اذ العدم من حيث هو عدم لا يشاق اليه  
بل من حيث يشبه وجوده فالتشوق بالحقيقة هو الوجود ولما  
كان وجودات الممكنات وكلالاتها جائزة الزوال في حدود ذواتها  
يكون في حكم العدم فلا يكون مطاوعاً حقيقة بل للط الخلق  
هو الذى لا رادة في نفسه من العدم والنقص وهو ذات  
الواجب اولان كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطاوع اما  
بالارادة او بالطبع ليحصله ويخرج بذلك عن القوة الى القدر

يصير مناسبا للمبدأ الحق الذي هو كمال بالفعل من جميع الوجوه  
 فيقرب منه فيكون كل شيء مقبلا الى ذاته فقدمت (مطابقا  
 وارادة بحسب طباقة) وما يليق (بحسب ما يعرفه  
 الراشحون) الذين ثبتوا وتمكنوا وعضوا بضرس قاطع (في العلم  
 بفصل الجملة وبكلام طويل في الحقوق الاولى والحقق)  
 الذي يتوحيه نحوه جميع الاشياء فيكون غاية الغايات  
 (فلذلك) اي لكونه يتوجه نحوه كل شيء واكونه يطلب لذاته (هو  
 آخر) وما بين آخرته تعالى اى لكونه غاية ذاتية اراد ان يبين  
 كونه تعالى غاية بوجود اوليته المستغن عنه فقال (كل غاية)  
 باعثة للفاعل على فعله (اولى من المفكر) اي في العقل والوجود  
 العلمي لانها باعتبار هذا الوجه علة غاية ولا شك ان العلة الغائية  
 متقدمة على العلول فيكون اول (آخر في الحصول) لانها  
 مرتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها المتي فيكون آخر  
 فان قيل ان الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع الاشياء ليس  
 معلولا لشيء منها فلا يجوز ان يكون غاية لشيء منها لان كونه  
 غاية يقتضي التأخر فلا يكون آخر في الحصول قلنا ان كونه  
 غاية واخرية في الحصول ليس باعتبار وجوده في نفسه بل  
 استغناؤه بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب كالتقرب منه  
 والوصول اليه ومعرفة (هو آخر من جهة ان كل زمان يوجد  
 زمان يتأخر عنه ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق) فيكون آخر  
 (هو طالب الكل) اي جالب الكل (الى النيل منه) والوصول اليه  
 (بحسبه) اي بحسب طاقة الكل ويليق بحسبه (هو غالب)  
 اي مقتدر له قدرة تامة (على اعدام العدم) يعنى اعدام  
 امور لا يستحق الوجود بنفسها ولولم يعرض لها تأثير من خارج  
 لكانت باقية ازلا وابدا على العدم (وعلى سلب الماهيات  
 ما يستحقها بنفسها من البطلان) اي على سلب امور يستحق

البتلان والهلاك لئلا ينفذوا أنفسهم وهي المكشاة فيقول  
ما يستحق بدل من الماهيات ( وكل شيء لهالك الا وجهه وله الحمد  
على طاعتنا من سبيله قالوا نحن نفضله )

الحمد لله الذي وفق لاتباعهم هذا الكتاب وعصمهم من الزلل والقوايد  
والاضطراب والصلوة على خير من اوتي الحكمة  
وفصل الخطاب وعلى الله ما يحجبه الذين هم  
اولوا الالباب

طبع في المطبعة البامزة في شهر رجب  
سنة احدى وتسعين ومائتين والف











Bibliotheca Alexandrina



0410115